أهم الكتب التي أثرت في فكر الأمة

في القرنين التاسع عشر والعشرين

(الرابع عشر والخامس عشر للهجرة)

3

محور

قضايا فلسفية

إشراف

أ.د/ عبدالحميد أحمد أبوسليمان

أ.د/ رفعت العوضي أ.د/ عبدالرحمن النقيب

مراجعة

أ.د/ زكريا سليمان بيومي

أ.د/ صلاح عبدالسميع عبدالرازق

دار الكلمة للنشر و التوزيع

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

(المحور الثالث)

أهم الكتب التي أثرت في فكر الأمة

في القرنين التاسع عشر والعشرين

(الرابع عشر والخامس عشر للهجرة)

قضايا فلسفية

إشراف

أ.د/ عبد الحميد أحمد أبو سليمان

أ.د/ رفعت العوضي أ.د/ عبد الرحمن النقيب

مراجعة

أ.د/ زكريا سليمان بيومي

أ.د/ صلاح عبد السميع عبد الرازق

دار الكلمة للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

بطاقة الفهرسة

بيومي ، زكريا سليمان - عبد الرازق ، صلاح عبد السميع

محور قضايا فلسفية (٣)

مراجعة وتعليق : أ.د. زكريا سليمان بيومي ،
أ. د. صلاح عبد السميع عبد الرازق
دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ٢٠١٧م

٢١٢ ص ، ٢٤

رقم الإيداع : ٢٧٠١٢ / ٢٠١٦م

الترقيم الدولي : ١ - ٥٧٩ - ٣١١ - ٩٧٧ - ٩٧٨

دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر - القاهرة
القاهرة . محمول : ٠١٠٠٩٧٠٧٤٩٥
E-mail:mmaggour@hotmail.com
E-mail:daralkalema_pdp@hotmail.com
www.facebook.com/DarAlkalema

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
مكتب مصر - مركز الدراسات المعرفية
٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة
International Institute of Islamic Thought
Egypt Office: Center for Epistemological Studies
26 B Al-Gazira Al- Wosta - Zamalek - Cairo
Tel: (2-02) 27359825 Fax: (2-02) 27359520
E-Mail : epistem@hotmail.com
epistemeg@yahoo.com

محور قضايا فلسفية
مقدمة أ.د. زكريا سليمان

تمثل نماذج الكتب والمؤلفات التي تم اختيارها كافة التوجهات والتيارات التي مرت بالأمة خلال القرنين الماضيين. فقد نتج عن التلاقي الحضاري بين حضارة الشرق التي كانت في مرحلة الأفول وحضارة الغرب الناهضة، واتجاه الكثير من أبناء الشرق إلى أوربا للتعليم والاقتداء، حدث قَدْرٌ من رد الفعل الذي اختلف من مفكر لآخر.

ويمثل الاتجاه الأول الدكتور زكى نجيب محمود الذي دعا إلى وجوب الأخذ بروح الثقافة الأوربية المعاصرة لعلها تنتهي بالشرق إلى مثل ما انتهت إليه بأصحابها، وإلى التجريدية العلمية التي تأثر بها في إنجلترا وانبهر بها انبهارًا شديدًا.

واتجاه آخر مثله الدكتور على سامي النشار الذي رأى العلة في ضرورة إعادة اكتشاف مناهج البحث عند مفكري المسلمين الذي يمثل أخذ المسلمين بالمنهج العلمي في بنائهم الحضاري وأنهم لم يكونوا عالة على سابقيهم من إتباع الحضارات الأوربية القديمة وبخاصة اليونانية. وأكَّد في هذا المجال ما أضافه المسلمون من فلسفة خاصة بهم قام بها الذين اهتموا بأصول الفقه بدءا بابن عباس الذي وضع الفكرة الأولى لهذا العلم، ثم برز فيه الكثيرون من أمثال الشافعي، وكذلك المشتغلون بعلم الكلام، وهو في عمومه ميزهم عن أتباع أرسطو وفلسفته.

ثم كان مثال آخر لتيار فلسفي أيديولوجي برز في العالم العربي والإسلامي منتصف القرن العشرين وهو التيار الماركسي الذي تزامن مع نمو التيار الشيوعي وتمكنه من السلطة خلال هذه الحقبة وكان كتاب «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية» للدكتور حسين مروة هو الداعي لإلقاء الضوء على هذا التيار الذي

شاركه فيه الكثيرون من أمثال الدكتور محمود إسماعيل والدكتور عبد الله العروى والطيب تزيني وغيرهم.

وطرح د. حسين مروة من خلال مؤلفه الذي اخترناه «معالم الخطاب الماركسي في فهم التراث الإسلامي» الذي يعتمد كما ذكر على منهجية علمية تختلف عن النظرة المتوارثة التي انحصرت في النظرات المثالية الميتافيزيقية التي تحكمها رؤية أحادية الجانب للمنجزات الفكرية في إطار استقلالية مطلقة عن أحداث التاريخ.

وأشار إلى أن هذه النظرة الموروثة ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية غير المباشرة بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي ولهذا رأى المؤلف أنه قد نتج عن ذلك بقاء تاريخ الفكر العربي الإسلامي تاريخا ذاتيا سكونيا أو لا تاريخ لقطع صلته بجذوره الاجتماعية أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي.

والمنهج الواجب أتباعه في نظر المؤلف هو أن المنهج التاريخي الذي تمثله الوقائع الاجتماعية هو القادر وحده على تحليل التراث في حركته التاريخية واستيعاب قيمة النسبية وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين نفس العناصر من ثقافتنا القومية في الحاضر.

وكرد فعل للتيارات التي مثلتها المؤلفات والكتب السابقة صدرت كتب لمفكرين أكثر اقترابا من التراث الإسلامي وقناعة بضرورة إحيائه وفى ظل عقلية معاصرة تعي ما ينبغي استيعابه منه وعدم الاندفاع وراء إتباع الحضارة الغربية أو الشك في مكانة هذا التراث.

ومن أهم الكتب لهذا التيار كتاب «أزمة العقل المسلم» للدكتور عبد الحميد أبو سليمان الذي جدد فيه ضرورة الإعلاء من شأن الفكر وإن استوجب إصلاح مناهجه

وبدا من خلال تقديم الكتاب الذي كتبه الدكتور طه جابر علواني التركيز على أن النقطة الصحيحة في عملية التغيير يجب أن تبدأ بالفكر فهو الكفيل بتغيير كل شيء بدءا بالواقع الاجتماعي لا كما يقول الماركسيون. ثم كان تركيز الكتاب على أن العقيدة الإسلامية لها أثر في بناء الفكر وتكوين ثقافة الفرد، فهي دافع الفرد إلى البناء الحضاري وتحقيق واجب الاستخلاف. فذكر المؤلف أن منطلق الأصالة المعاصرة يضم إلى دفتيه أمرين لابد من جمعهما إذا شئنا الإصلاح والتمكن والريادة الإنسانية الحضارية هذان الأمران هما دفع الرؤية العقيدية البناءة والتفوق الفكري الفعال.

وخلص المؤلف إلى القول بأن العقيدة الصحيحة إذا سرت في شرايين أصحابها وتمثلت في واقعهم ومجتمعهم، لم يكن هناك انفصام بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية لأن القيادتين تعملان في محيط واحد ولأجل مجتمع واحد وأمة واحدة.

وهذه العقيدة التي يأمل المؤلف أن تسرى في مجتمعاتنا وواقع حياتنا توجب على مفكري الأمة وعلمائها ومثقفيها أن يركزوا عزمهم وأنظارهم أولا على إصلاح الفكر وتجلية الرؤية أمام أبناء الأمة ورجالاتها وقادتها وعند ذلك سوف تتولى صفوف الأمة وجموعها «بإذن الله» وفى لمح خاطف وطاقة هادئة نشر الشراع ورفع البناء والانطلاق نحو أفاق التقدم والارتقاء.

وهناك نموذج آخر قدمه المفكر مالك بن نبي الذي جاء في كتاب «فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي» للدكتور سليمان الخطيب فعلى الرغم من اتفاق مالك بن نبي مع ابن خلدون في تسلسل البناء الحضاري من صعود إلى القمة ثم الانحدار والأفول، إلا أنه خالف ابن خلدون في عدم إمكانية أي بناء حضاري على استعادة مكانته مرة أخرى. فهذا الاتجاه إلى الحتمية الذي رآه ابن خلدون لم يلق استحسان مالك فيما يخص الحضارة الإسلامية ذلك لأن هذه الحضارة بما تملك من أسس عقيدية وإيمانية قادرة على تجديد حركتها واستعادة كيانها رغم كافة التحديات

ورغم كافة ألوان الاختراق التي يتعرض لها العالم الإسلامي.

وتَضَمَّن الكتاب تأكيد مالك بن نبي على أن المفهوم الإسلامي للحضارة لا يعتمد على الجوانب الأخلاقية والروحية فحسب وإنما يضع الإسلام الإنسان في حركة دائمة مع كل المتغيرات الكونية التي سخرها الله للإنسان ويدعوه إلى بذل الجهد وإعمال كل حواسه في حركة الكون من أجل عمارة الحياة، وبذلك تصبح الحركة الحضارية شاملة من إيمان وتلقٍ عن الله سبحانه وعلى كافة المستويات الحضارية الإيمانية والأخلاقية والطبيعية.

واستكمل مالك أفكاره في كتابين آخرين الأول هو «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» معتبرًا دور الاستعمار في موقفه من الأفكار والمفكرين في هذه البلدان بالدور التخريبي حيث يسعى إلى تشويه هذه الأفكار باعتبارها بداية لمقاومة حقيقية لنفوذه ووجوده وهو بهذا يؤكد أن حركة التاريخ تحركها الأفكار التي تسهم في إيقاظ الشعوب وتُنَبِّئُها إلى حقوقها، واعتبر الدور الفكري جهادا في سبيل التخلص من الاستعمار وإحياء الشعوب.

وكتابه الثاني «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» أبرز فيه اختلال الأفكار في العالم العربي والإسلامي وبالتالي ضلت الأمة عن التعبير عن ذاتها، وجنحت إلى تبديد ثرواتها ومكاناتها فمالت إلى النقل عن غيرها وتخلت عن صياغة فكرية تؤهلها للنهوض الحضاري.

وذكر أنه على الرغم من طرح العديد من الصياغات لمشروعات نهضوية وقيام جمعيات وأحزاب وحركات على أساس هذه المشروعات إلا أنها انتهت مؤقتا بالفشل لعوامل خارجية وداخلية وفقدان القيادة المؤهلة وتلي ذلك مرحلة انحسار مازلنا نعيش معالمها وانغمسنا في مشاريع قطرية وطنية، وفشلنا في طرح نظرة كلية أو جماعية متسقة وشاملة وغرقنا في الثانويات.

وخلص إلى أن أهمية الأفكـار في النهـوض الحـضاري تكمـن مـن خـلال قـراءة العلاقة بين الفكر والحراك الاجتماعي، وحول علاقة الوسائل التي يملكها المجتمع بالغايات التي حددها هدفا له، وهو ما يمكن أن نعثر عليه من خلال تفعيل الأفكار ذات البعد الحضاري ثم كان كتابه:(شروط النهضة) الذي جمع فيه مالك بشكل شامل كثيرا من هذه الأفكار.

أما كتاب الدكتور أحمد فؤاد باشا «فلسفة العلوم بنظرة إسلامية» فكان مُعبِّرًا عن تيار آخر يرى ضرورة صبغ كافة العلوم بالصبغة الإسلامية فكرًا ومنهجًا بحيث تسمح بتلاقي العلم والدين كما هو في أصل المنهج الإسلامي.

وعَبَّر المؤلف عن القائلين بأن الثقافة في أمتنا العربية والإسلامية يمكنها أن تقدم ما هو أكثر من مجموع عناصرها المادية والفكرية إذا ما امتزجت بتعاليم الإسلام الحنيف وقيمه السامية بحيث يصبح ما يضمره المثقف في نفسه من تلك القيم والتعاليم وأفعاله نحو حياة عصرية منسجمًا مع هويته الإسلامية، وتمكنه من المشاركة في الإبداع الحضاري بنصيب يتناسب مع مجد أمته ومكانتها في تاريخ العلم والحضارة.

أما كتاب نظرية الإسلام الاقتصادية – الفلسفة والوسائل للدكتور عبد الحميد أبو سليمان فهو من أوائل الكتب التي كتبت تحت عنوان الاقتصاد الإسلامي، ويطرح نظرية اقتصادية إسلامية وفلسفتها، ويشير إلي سياسات اقتصادية متعلقة بالإنتاج والتوزيع. والكتاب يتميز بكونه نتاج إلمام المؤلف بالعلوم والثقافة الإسلامية من ناحية، والثقافات المعاصرة من ناحية أخري،. وبَيَّن المؤلف في كتابه مدى الارتباط بين التطبيق الاقتصادي وفهم فلسفته وأن أدوات الإسلام الاقتصادية تُفَعَّل في إطار تفعيل فلسفة الإسلام الاقتصادية ونظامه الاقتصادي. وتناول المؤلف قضية العدالة والإنتاج ووسائله ونظام المواريث في الإسلام وموقف

الإسلام من عوامل الإنتاج وتوزيعها. وقارن بين العديد من جوانب الاقتصاد في رأي الفلسفة الإسلامية والفكر الغربي أو ما أسماه بالمجتمع الحديث.

أما كتاب نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة لراجح عبد الحميد كردي فهو عبارة عن رسالة دكتوراه حصل عليها الباحث من كلية أصول الدين وتتناول المعرفة بين مذاهب الشك واليقين، وركَّز الباحث علي الشك المنهجي كطريق من الشك إلي اليقين وخصوصا عند الغزالي وديكارت، ثم مذاهب اليقين من العقلية إلي التجريبية. ثم موقف القرآن الكريم من مذاهب الشك واليقين مع تقييم المنهج الشكي طريقًا لليقين والفرق بينه وبين القرآن في بناء اليقين وخصائص الحل القرآني.

*****

الكتاب الأول

كتاب «نحو فلسفة علمية»

الكتاب الأول

كتاب «نحو فلسفة علمية»

تأليف أ.د زكى نـجـيب محمود
مكتبة الأنـجلو المصرية، القاهرة
طبعة أولى ١٩٥٨طبعة ثانية ١٩٨٠
تحليل وعرض أ.د. أحمد فؤاد باشا

- زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٨م، الطبعة الثانية ١٩٨٠م، ٣٦٨ صفحة.

- قدم المؤلف للطبعة الأولى من هذا الكتاب بتاريخ ٢٤ يوليو سنة ١٩٥٨م، ونال عنه جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٦١م

- وُلِد د. زكى نجيب محمود في أول فبراير عام ١٩٠٥م بقرية ميت الخولي عبد الله بمحافظة دمياط، وتُوفى بالقاهرة في التاسع من سبتمبر عام ١٩٩٣م. قضى مرحلتي التعليم الابتدائي والثانوي بالخرطوم بالسودان حيث كان يعمل والده، أما الدراسة الجامعية فكانت في مصر، حيث تخرَّج في مدرسة المعلمين العليا بالقاهرة عام ١٩٣٠.

يقول زكى نجيب محمود في كتابه «قصة عقل» عن حياته خلال سنوات ما بعد أعوام (١٩٣٠) تخرج صاحبنا من مدرسة المعلمين العليا، وبدأ حياة التدريس ليجعلها أحد خطين متوازيين سار عليهما: أما الخط الثاني فهو الإقبال الشديد على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتابا أو مقالة مما كان يكتب أعلام الحركة الفكرية والأدبية في مصر، ومعها متابعة أخرى لم تكن شاملة لما يصدر في أوروبا - وإنجلترا على وجه الخصوص - من نتاج ثقافي آخر، وقد ذهب في بعثة إلى

لندن للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة، وكانت الفترة منذ تخرجه حتى سفره إلى إنجلترا عام ١٩٤٤م، فترة مليئة بالنشاط الفكري، خاصة ما ارتبط بمجلة الرسالة ولجنة التأليف والترجمة والنشر، وتأليف العديد من الكتب «كقصة الفلسفة اليونانية» (١٩٣٥)، وقصة الفلسفة الحديثة (جزءان ١٩٣٦) و«قصة الأدب في العالم» (جزء أول ١٩٤٣، وجزء ثان وثالث ١٩٤٥وجزء رابع ١٩٤٨)، وأيضًا تعريب «فنون الأدب» (١٩٤٥)...».

حصل د. زكى نجيب محمود على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن عام ١٩٤٧م ثم عاد إلى مصر وُعين مدرسًا للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، وترقى في السلم الجامعي إلى أن عُين أستاذًا غير متفرغ في عام ١٩٦٥. وقد حدد لنا هويته وانتماءه الفكري منذ عودته بعد البعثة الدراسية فذكر في كتابه «قصة عقل» أن فكره حين عاد إلى مصر كان قد تبلور في شعبتين إحداهما وجوب الأخذ بروح الثقافة الأوروبية المعاصرة لعلها تنتهي بنا إلى مثل ما انتهت بأصحابها إليه في مكانة تشبه التقديس، والثانية وجوب الدعوة إلى التجريدية العلمية، لأنها إذا كانت مجرد اتجاه فلسفي هناك، فهي بالنسبة للأمة العربية ضرورية، إذ من شأنها أن تضبط اللفظ في مجال التفكير العلمي ضبطًا صارمًا وهو ما أظننا في أشد الحاجة إليه.

وهنا ننبه إلى مدى تأثر د. زكى نجيب محمود وانبهاره الشديد بالنزعة التجريبية في إنجلترا، والتي كان من أبرز ممثليها «جون لوك» Loke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) و «جورج باركلي» (١٦٨٥ - ١٧٥٣) و«دافيدهيوم» (١٧١١ -١٧٧٦) و«جون سيتورات مل» (١٨٠٦ - ١٨٧٣)، وتشرَّب فيلسوفنا هذه النزعة أحدث ما وصلت إليه في القرن العشرين باسم الوضعية المنطقية Logical empiricisms أو الوضعية المحدثة المنطقية Logical Neapositivism، وهى فلسفة علمية تعول أساسًا على التجربة، تحقيقا للدقة والتحليل المنطقي للغة العلماء ولغة

الحديث، وتُعدها المصدر الوحيد للمعرفة، وليس للعقل من عمل إلا مجرد تنسيق معطياتها وتنظيمها، وقد تُفْهم هذه الفلسفة أحيانًا على أنها الفلسفة التي أثمرت الفلسفة التحليلية Analyjtical بتحولها إلى دراسة تحليلية منطقية للغة العلم لتحقيق وحدة مشتركة بين فروع العلوم المختلفة، وكان واضحًا أن الوضعية المنطقية تستند في أصولها إلى منشور الفلسفة الأشهر، أو «المانيفستو»، الذي نشرته إحدى جماعات الفلسفة الوضعية سنة ١٩٢٩م بعنوان «العالم بنظرة علمية»، وأنها تناهض الفلسفات الميتافيزيقية جميعها بدعوى أنها تبحث في موضوعات لا معنى لها، طالما أنها موضوعات تتجاوز الخبرة ولا يمكن التحقق من صدقها عمليًا، ومن ثم وصفتها بأنها سفسطة وسراب.

ولعل في هذا الذي أشرنا إليه بإيجاز شديد ما يوضح إلحاح فيلسوفنا العربي في الدعوى إلى المذهب الذي يبشر به، وإصراره على الترغيب في الانفتاح على حضارة الغرب، وإننا نرى هذا واضحًا سواء في كتبه الفلسفية أو في مؤلفاته التي يغلب عليها أنها تعالج موضوعات أدبية، وذلك على النحو الذي نجده على سبيل المثال لا الحصر، في «المنطق الوضعي»، خرافة الميتافيزيقا «موقف في الميتافيزيقا» ، «المعقول واللامعقول»، «شروق من الغرب»، «تجديد الفكر العربي»، «ديفيد هيوم»، «برتراند رسل»، «الفلسفة بنظرة علمية» لبرتراندرسل، «في فلسفة النقد»، «ثقافتنا في مواجهة العصر»، «حياة الفكر في العالم الجديد» ، «نحو فلسفة علمية»،.... إلخ.

كان الفيلسوف الكبير في دعوته التنويرية إلى التجديد، وتأكيده على تحقيق الاستفادة من الآخر المتمثل عنده بدرجة أكبر في حضارة الغرب، يهتم اهتمامًا كبيرًا بالترجمة من حيث هي ضرورة حضارية تعنى التواصل بين الأجيال وإقامة الجسور للتفاعل بين الثقافات، كما أنه أنفق الكثير من جهده في البحث عن حل لمشكلة الأصالة والمعاصرة، واجتهد في الدعوة إلى صياغة «فلسفة عربية»، وعالج في كتابه

«الشرق الفنان» فكرة المزج بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، لكنه - بكل أسف - لم يستطع أن يتخلص من المعوقات التي حالت دون تحقيق ذلك على النحو الأمثل الذي ينشده. ولم يمنعه انتماؤه الشديد للعرب وثقافته من الاعتراف بتقصيره في حق التراث العربي دراسة وبحثًا وتحليلا ونقدًا، وسجل هذا الاعتراف والتقصير بشجاعة وصراحة في مقدمة كتابه «تجديد الفكر العربي» (١٩٧١) فقال عن نفسه بضمير الغائب:

«لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تُفتح على غيره لتراه... ولثبات هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعوامًا بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهى طافية على أسطر الكاتبين..».

ثم يقول: «استيقظ صاحبنا - كاتب هذه الصفحات - بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحسّ الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة يزدرد تراث أبائه ازدراد العجلان كأنه سائح مرّ بمدينة باريس، وليس بين يديه إلا يومان، ولابد له خلالهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلقى بالنظرات العجلي هنا وهناك، ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل، هكذا أخذ صاحبنا - وما يزال - يعبّ صحائف التراث عبّا سريعًا، والسؤال ملء سمعه وبصره كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حيّ في عصرنا ؟ بحيث

يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة ؟.

ويعترف فيلسوف العرب المعاصر بالحقيقة المرة في ثنايا كتابه «تجديد الفكر العربي» ص ٢٧٣ بقوله: «الحق أننا - نحن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية - قد انصرفنا في معظم الحالات إلى الدراسات الأكاديمية التي نعرض بها موضوعات ومذاهب، عرضا هو أقرب إلى التاريخ، منه إلى التكوين الجديد المبتكر، لقضايانا الفكرية... تكوينا يجيء - كما قلت - كاشفًا عما هو مضمر في نفوسنا من مبادئ ومُثل، ومن ثم كانت لنا في الفلسفة مؤلفات عربية، لكن لم يكن لنا فلسفة عربية، نجرى على فلكها، وندور حول مدارها....».

ولعلنا نلاحظ من هذا النص أن فيلسوف الوضعية المنطقية لم يستطع - حتى بعد أن استيقظ وأرّقته الحيرة - أن يتخلص تمامًا من أيديولوجيته الفلسفية، فهو لا زال يدعو إلى تأسيس فلسفة «عربية» ربما على غرار ما بدا له كنموذج في الفلسفة الأوروبية، ويكمن القصور هنا - فيما نرى - في اعتماده «القومية»، وليس «الدين» (الإسلام «أساسًا لصياغة فلسفية.. وليته فطن إلى أن المنهج الإسلامي بشموليته وعالميته ومقدرته على فهم حقائق الكون والحياة، هو ما يجب أن يكون الأساس الذي يقوم عليه أي إصلاح منشود في كنف «ثقافة موّحدة منسقة، يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة» فلقد جاءت دعوته إلى الأخذ الصارم بالنظرية العلمية التجريبية لتكون بمثابة حدّ فاصل بين مجالين في حياة الإنسان: مجال التفكير العلمي بكل تعريفاته، ومجال الحياة الوجدانية بشتى جوانبها، فما يصلح لهذا لا يصلح لذلك فلكل منهما مواقف ومعايير للرفض أو القبول. واتخذ من الفكر الغربي نموذجًا تستند إليه دعوته إلى تجديد الفكر العربي من خلال الحوار بين الحضارات، وقام من جانبه بترجمة العديد من الكتب المؤثرة في الثقافة الغربية، مثل «تاريخ الفلسفة الغربية» لبرتراند رسل، وقصة الحضارة للمفكر الأمريكي

«ول ديورانت»، وكتاب «المنطق» للفيلسوف الأمريكي «جون ديوي»، ومجموعة من محاورات أفلاطون، ولعله بهذا كان يعترف بدور الترجمة في تغذية أفكاره التنويرية على غرار ما حدث في عصر النهضة الأوروبية الحديثة، وما حدث من قبل عند المسلمين في العصر العباسي، مع ملاحظة حرصه على انتقاء ما يترجمه من كتب تُروِّج لأيديولوجيته وفلسفته الخاصة التي صرح بها في كثير من مؤلفاته، وخاصة كتابه الأخير «حصاد السنين».

الترجمة العلمية Scientism عند زكي نجيب محمود في كتابه «نحو فلسفة علمية» .

حرص فيلسوفنا العربي على أن يسجل في مقدمة هذا الكتاب أنه قصد قصدًا من خلاله أن يعرض بالتفصيل لأسانيد أيديولوجيته وأدواتها وغاياتها، موضحًا أنه يريد من فلسفة العلمية أن تعنى أول ما تعنى بتحليل قضايا العلوم، وأن تلتزم دقة تشبه دقة العلماء في استخدامهم لرموزهم، معتقدًا بإمكانية الحصول على نتائج خطيرة بعيدة المدى من هذا التحليل وهذه الدقة.. وهو يعيب على الفلاسفة أنهم يلقون في مجرى حديثهم بكلمات من قبيل «عقل» «وفكر» «وفضيلة» و«جوهر» على أنها ليست في حاجة إلى تحديد معانيها، ويقول: «إننا نحن التجريبيون العلميون لعلى يقين بأن ما قد جرى العرف على تسميته «بمشكلات فلسفية» إنْ هو إلا غموض في استخدام الرموز اللفظية، ولو استقام لهذه الرموز طريق استخدامها، لتبخرت تلك المشكلات في الهواء وزالت.

وقد قسَّم المؤلف هذا الكتاب قسمين: القسم الأول بسط في فصوله السبعة بعض الأسس العامة التي منها تتكون وجهة النظر الفلسفية التي يعتنقها ويدافع عنها، والقسم الآخر بفصوله الخمسة عرض فيه طائفة من مشكلات الفلسفة التقليدية عرضًا أعاد به النظر إلى ما كان يقال فيها، ثم ماذا تصير إليه «إذا ما صببنا

عليها ضوء التحليل الحديث» ، وجعل المؤلف غايته الرئيسية من هذا الكتاب هي أن يخرج قارئه باتجاه فكرى أراده له، أكثر مما يخرج بموضوعات مفصلة مستوفية لكل ما يمكن أن يقال فيها من ضروب الرأي.

وإن شئنا مزيدًا من الإيضاح للأسس العامة التي تتكون منها فلسفة زكى نجيب محمود كما عرضها في القسم الأول من الكتاب فإننا نوجز بعض ما أراده الكاتب فيما يلي:

١- دعوى فيلسوفنا أن الفلسفة ينبغي أن تكون تحليلا صرفًا لقضايا العلم بصفة خاصة حتى تستطيع مسايرته في قضاياه، وهذا هو طابع الفلسفة التجريبية العلمية المعاصرة الذي نراه عند «جماعة فينا» التي أَنْشَأَت وطورت ما يسمى «بالوضعية المنطقية، وأصبحت الفلسفة العلمية الحديثة بحاجة إلى منطق جديد للعلوم التي تتميز بحركتها المستمرة وصيرورتها الدائبة» على أننا لا نريد للفلسفة بمعناها الاصطلاحي الدقيق أن تكون وسيلة لنشر أخلاق بعينها أو دين بذاته، لأن لهذين وسائل أخرى ليس بينها التحليل العقلي الموضوعي للعبارات اللغوية وما تتضمنه من قضايا، وليس من شأننا الآن أن نبدى الرأي في الطرائق المثلى لتثبيت الأخلاق أو لإثبات الدين».

٢- يقول المؤلف، نقلا عن برتراند رسل، مذهبنا هو «أن يكون العلم - لا الأخلاق ولا الدين - مصدر الوحي للفلسفة» ، ثم يستدرك المُبَشِّرُ بالوضعية المنطقية في الثقافة العربية الإسلامية قائلًا: «وليس في هذا انتقاص لما يمكن أن توحي به الأخلاق أو يوحى به الدين من ضروب الفكر، ولكن هذا كله شيء والفلسفة بالمعنى الذي نريده لها شيء آخر.

٣- النظرة العلمية - فيما يرى المؤلف - تقتضى صاحبها ألا يجاوز أوضاع الأمور الواقعة، ولهذا أطلق على النظرة العلمية اسم «الوضعية» فإن كان «الوضع»

القائم الذي يشغل الباحث عبارة عن عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها، كانت «الوضعية» في هذه الحالة وضعية «منطقية»، ومن ثم كان هذا الاسم «الوضعية المنطقية مميزًا لطائفة من أصحاب الفكر صمموا على ألا يجاوزوا الواقع بنظرهم، وعلى أن يكون هذا الواقع الذي يختصون به هو اللغة التي يَصُوغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها.

واعتبر المؤلف أن ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) هو أول فيلسوف وضعي بالمعنى الشامل الدقيق يوجه الضربة القاتلة الأولى للتفكير الميتافيزيقي على أساس أن التفكير الاستنباطي وحده لا يكفى بذاته أن ينبئنا بشيء عن العالم الواقع. وكان تأثير هذا الاتجاه واضحًا في فلسفة المؤلف وأيديولوجيته عندما اختص أحد كتبه بعنوان خرافة الميتافيزيقا» (١٩٥٣).

٤- لا يطلب المؤلف في هذا الكتاب سوى أن يجيء كلام المتكلم مهما يكن موضوعه قابلا للتحقيق العلمي، ما دام المتكلم قد تصدى للعالم الخارجي يتحدث عنه، ومن ثم فإن العالم الطبيعي والفيلسوف كليهما مسئولان عن صواب فكرتهما صوابًا تمليه طبيعة اللغة نفسها التي لجأ كلاهما إليها للتعبير عن رأيه، وهو ينتمي إلى فريق الوضعيين المنطقيين الذين لا يرون مناصًا في نهاية الأمر من اللجوء إلى الخبرات الحسية تصدق بها العبارات اللغوية أو تكذبها، ما دامت تلك العبارات قد سيقت سياق الإخبار عن العالم الخارجي وما يجرى فيه، فالجملة الإخبارية إذا لم تُشِر إلى شيء واقع خارج حدودها، لم تَعُد تؤدى المهمة التي إنما خُلقت اللغة لكي تؤديها، وتكمن قوة القانون العلمي في انطباقه على حالات جديدة غير التي وقعت فعلًا لوحظت إبان البحث العلمي ذلك أن أهم جوانب القانون العلمي هو إمكان التنبؤ بما عساه أن يحدث في حالات مستقبلة إذا ما توافرت ظروف معينة.

٥- يؤكد المؤلف على أن كل محاولة في سبيل تبرير المنطق الاستقرائي على نفس

الأسس التي تبرر بقية النتائج في المنطق الاستقرائي، إنما هي محاولة في طريق خاطئ، لأن الأمر من أساسه قائم على افتراض أن النوعية من التفكير يمكن ردها إلى مجال واحد ومنهج واحد؛ لكن الأمر في الحالتين مختلف، وليس من المقبول أن تبرر صدق ونتيجة تستخلصها شواهد الحسّ بنفس الطريقة التي تبرر بها صدق ونتيجة تكرر بها ما قد زعمته في مقدماتها فجاءت تحليلية لا تضيف إلى علمنا علمًا جديدًا، فلئن كنت في هذه تتوقع اليقين بطبيعة الحال وتظفر به، ففي تلك لا يكون في وسعك إلا احتمال مرجّح الصدق.

ويعيد المؤلف على نفسه ذات السؤال الذي ألقاه «كانت» على نفسه، وهو: القضية من قضايا العلم الطبيعي قد جاءت من التجربة ومع ذلك فهي ضرورية الصدق واليقين، فمن أين جاءتها تلك الضرورة وهذا اليقين؟ ثم يجيب بقوله: «لا ضرورة في القضايا التجريبية ولا يقين» ومن ثم فلا حاجة لأن نذهب مع «كانت» نبحث في مبادئ العقل ومقولاته عن مصدر الضرورة واليقين لأمثال تلك القضايا التجريبية.

٦- دعوة المؤلف إلى منطق جديد يسري على كل جديد، فكما اضطررنا اضطرارًا إلى فيزياء حديثة (لاينوتونية) للطبيعة الذرية، إلى جانب الفيزياء الكلاسيكية (النيوتونية) للطبيعة بمعناها المألوف، فإن شيئًا كهذا لابد أن يحدث للمنطق - والمنطق هو دائمًا تحليل الفكر العلمي - فلئن كان المنطق الأرسطي صالحًا لأنواع التفكير الاستنباطي كما عرفها اليونان، وكما عرفتها العصور الوسطى بعد اليونان بل كما عرفتها العصور الحديثة حتى القرن التاسع عشر الميلادي فلابد إلى جانبه من منطق آخر «لا أرسطي» على غرار الهندسة «اللا إقليدية» والفيزياء «اللانيوتونية» ليواجه التفكير العلمي في مرحلته الحديثة.. ونحن نوافق المؤلف ونتفق في هذه الدعوة، ونضيف - من جانبنا - أن شيئا كهذا لابد أن يحدث للمنطق

الآن ليواجه التفكير العلمي في تطوره الأخير مع بداية الألفية الثالثة التي تشهد ثورات كبرى في علوم البيولوجيا وفيزياء الجسيمات الأولية وتقنيات الفضاء والاتصالات والمواد الجديدة.

أما القسم الثاني من الكتاب، الذي يقع في ١٤٢ صفحة، ويمثل ثلث حجم الكتاب تقريبًا فقد اعتبره الكاتب جزءًا تطبيقيًا عالج فيه طائفة من مشكلات الفلسفة التقليدية في ضوء رؤيته الخاصة لفلسفته التحليلية، وربما أراده أن يكون متضمنًا لأمثلة إرشادية يقاس عليها عند معالجة المشكلات الفلسفية من منظور الوضعية المنطقية الحديثة، وبهذا يكون في الوقت نفسه قد فتح مجالًا واسعًا للبحث أمام تلاميذه المتأثرين بمذهبه من الأجيال المتعاقبة التي درسته على يديه لسنوات عديدة وخرج من بينها من يتبنى هذه الأفكار ويروج لها في مصادر الثقافة العربية المختلفة، وخاصة المقروءة منها.

وفى هذا الإطار تناول الكاتب عدة قضايا وزعها على خمسة فصول من الثامن إلى الثاني عشر تحمل العناوين التالية:

الفصل الثامن - الحقيقة وظواهرها: عرض المشكلة من وجهات النظر المختلفة - موازنة بين مذهب الحياة الواحدية ومذهب الكثرة - «الكون» لا يصلح موضوعًا للحديث - تحليل الذاتية وإنكارها.

الفصل التاسع - مشكلة الحق: كلمة «الحق» زائدة - طبيعة الاعتقاد - الصدق على مبدأ الاتساق ومبدأ التطابق - يعنى الخبرة.

الفصل العاشر - من السببية إلى القانون العلمي:

السببية عند أرسطو والعقليين - السببية عند هيوم - خطأ العقليين في تصورهم للضرورة والسببية - القانون العلمي في علم الطبيعة الحديث.

الفصل الحادي عشر - من الكيف إلى الكم: الكيف والكم - رأى كولنجوود في اندماج الكيف والكم - المنطق الأرسطي لا يعنى بالكم - تكميم المدركات «الفلسفية»

الفصل الثاني عشر - من المطلق إلى النسبي: مطلق هيجل يتحطم في مذاهب الفلسفة المعاصرة - نسبية المكان والزمان - نسبية الأخلاق.

ولقد ساعد على رواج أفكار الكاتب في هذه القضايا وغيرها نشاطه الزائد في التعبير عنها من خلال المنافذ والمنابر الفكرية والثقافية التي أتيحت له، وما أكثرها فبالإضافة إلى عمله بجامعة القاهرة أستاذا للفلسفة لسنوات طويلة، عمل بجامعة الكويت لمدة خمسة أعوام (١٩٦٨ - ١٩٧٣) وكان كاتبًا دائمًا بجريدة الأهرام، أكثر الجرائد العربية انتشارًا، وتعددت زيارته لبلدان كثيرة لإلقاء مجموعة من المحاضرات.

ويلاحظ في هذا الكتاب أن المؤلف أبى إلا أن ينظر إلى المشكلات الفلسفية التي يتناولها بعين واحدة لا ترى إلا أيديولوجيته الخاصة من منظور فلسفته العملية التحليلية، ولم يكلف نفسه البحث عما ينتظر هذه الأفكار، أو يؤصل لها في تراثنا العربي الإسلامي، الأمر الذي اكتشفه في أواخر حياته وندم عليه أشد الندم، وحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه من خلال النظر بعين ثانية ترى في تراث الأجداد معينًا لا ينضب من الرؤى والأفكار التي ما تزال محتفظة بقيمتها المعرفية والمنهجية حتى يومنا هذا.. ولكن الوقت قد فات، ولم يمهله العمر لإصلاح العطب الذي لحق بمذهبه الفكري.. فلا هو حقق ما يصبو إليه من صياغة متماسكة لما أسماه «الفلسفة العربية»، ولا هو نجح في ا لجمع بين الأصالة والمعاصرة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم.

أهم المراجع:

١- مؤلفاته وترجمات الدكتور زكى نجيب محمود المشار إلى بعضها في التحليل.

٢- بعض ملفات الدكتور عاطف العراقي باعتباره من أبرز تلاميذ زكى نجيب محمود والمتأثرين به، وخاصة: زكى نجيب محمود وقرن من الزمان، مجلة أون، جامعة عين شمس، يوليو ٢٠٠٦

٣- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة.

*****

الكتاب الثاني

مناهج البحث عند مفكري الإسلام
واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي

الكتاب الثاني
مناهج البحث عند مفكري الإسلام
واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي

أ.د. علي سامي النشار
تحليل وعرض أ.د. محمد السيد الجليند

السيرة الذاتية للمؤلف:

ولد الأستاذ الدكتور على سامي النشار بمدينة القاهرة في التاسع عشر من يناير عام ١٩١٧م، وانتقلت أسرته إلى موطنها الأصلي بدمياط وحصل هنالك على الشهادة الابتدائية بمدرستها الابتدائية، ثم حصل على شهادة الثانوية العامة (البكالوريا) من مدرسة القبة الثانوية في يونية ١٩٣٥م، وفي نفس العام تقريبًا صدر له أول مؤلف: كتاب «الألحان الصامتة»، وهو عبارة عن مجموعة قصصية تدل على ميوله الأدبية في تلك الفترة المبكرة من حياته، وقد نفدت في خلال عام من نشرها، والتحق بكلية الآداب جامعة القاهرة في نفس العام أيضًا، وكان له نشاط طلابي ملحوظ حيث اشترك في مظاهرات الطلاب عام١٩٣٦م، وتعاون في نقل زميله الشهيد عبد الحكيم الجراحي إلى مستشفى قصر العيني، وقد ذكر ذلك زعيم حزب العمل الأستاذ إبراهيم شكري في تصريح له بجريدة الأخبار عام ١٩٧٦م، وقد كان سيادته وزيرًا للزراعة آنذاك، وتتلمذ في كلية الآداب على ثلة من كبار أساتذة الفلسفة والمستشرقين من أمثال لالاند وكورايه، ولكن أحبهم إلى نفسه المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي توطدت الصلة به ولا غرو إذن أن يكتب عنه الشيخ في تصديره لكتاب «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»: «على سامي النشار تلميذي وصديقي وأقرب الناس إليَّ». وقد تخرج في

كلية الآداب قسم الفلسفة عام ١٩٣٩م، وكان أول دفعته وحصل على الماجستير عام ١٩٤٢م بإشراف الشيخ مصطفى عبد الرازق، وكان موضوع رسالته «مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي»، وفي عام ١٩٤٣م عين مدرسًا مساعدًا بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، وأوفدته الجامعة في بعثة علمية إلى جامعة كمبردج عام ١٩٤٨م حيث حصل بعد ثلاث سنوات على درجة الدكتوراه في الفلسفة تحت إشراف المستشرق البريطاني «أربري»، وكان موضوع رسالته «أبو الحسن الششتري المتصوف الأندلسي» وقد نشر ديوان شعره، وعُيِّن بعد عودته من البعثة مديرًا لمعهد الدراسات الإسلامية في مدريد عام ١٩٥٢م حيث عمل على إحياء التراث الأندلسي وأصدر مجلة للمعهد، ثم عاد إلى كلية الآداب جامعة الإسكندرية حيث عكف على التدريس والتأليف وأصدر أهم كتبه «نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام» الذي حصل به على جائزة الدولة التشجيعية عام١٩٦٢م، ويعد معظم أساتذة الفلسفة الحاليين بجامعات العراق والجامعات المصرية من تلاميذه وظلوا على صلة وثيقة به حتى وفاته، وحصل على وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى عام ١٩٦٤م، وقضى في أستراليا الفترة بين عامي١٩٧١م، ١٩٧٣م مستشارًا ثقافيًا، وفي نفس العام عُيِّن أستاذًا للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة محمد الخامس بالمغرب، وظل يعمل بها حتى وفاته في أول سبتمبر ١٩٨٠م، وقد لقي تقديرًا من الأوساط العلمية والرسمية بالمغرب وقد نوهت الصحف والمجالات المغربية بمكانته عقب وفاته.

الكتاب (أهميته وسبب تأليفه):

في مفتتح العقد الرابع من القرن العشرين وعقب سقوط الخلافة العثمانية عاش مؤلف هذا الكتاب د. على سامي النشار فترة اشتدت فيها الخصومة للإسلام وكثر الطعن على المسلمين، ولم يقتصروا على اتهام المسلمين في دينهم وتراثهم فحسب بل

اتهموهم في عقولهم وعقول أجدادهم، وشانوهم بأنهم ليس لهم منهج يخصهم، وإنما هم - في أحسن الأحوال - متابعون للمنهج اليوناني ممثلًا في المنطق الأرسطي، ومن ثم يلزم الخَلَف أن يتابعوا أسلافهم في الأخذ بالحضارة الغربية الحديثة كما أخذ بها أجدادهم إذا أرادوا أن يتقدموا، والحق أن كثيرين ممن يُدْعَون بالمجددين وقادة الرأي قد سلموا بطعون المستشرقين والمبشرين.

وبناء عليه فقد تصدى الدكتور النشار لهذه الفكرة التي حاولت سلب المسلمين روحهم المنهجية، انطلاقًا من دفاع شيخه ومشرفه الشيخ مصطفى عبد الرازق عن أصالة الفكر الإسلامي من خلال علم أصول الفقه الذي يعد من أهم مجالات الفكر الفلسفي في الإسلام، فأثمر هذا التوجه الكريم -الذي أشاد به د.النشار نفسه- تلك الرسالة العلمية التي شرعت في تبيين أن للمسلمين منهجًا خاصًا بهم يستند على الكتاب والسنة، ويعبر في الوقت نفسه عن روح الإسلام الحقيقي، وأن المسلمين لم يقبلوا - أبدًا- هذا المنطق الأرسطي، بل هاجموه ونقدوه بنفس الدرجة التي رفضوا بها نظرة اليونانيين إلى الكون ميتافيزيقيا وفيزيقيا.

ومن هنا انطلق د. النشار في تأكيد فكرته من علوم المسلمين الأصلية التي تعبر بحق عن فكرهم لا عن كتب فلاسفة الإسلام الذين داروا في فلك أسلافهم من اليونانيين، فبحث في كتب الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين أو بعبارة أخرى علمي أصول الفقه وعلم الكلام، فالعلم الأول دعا مصطفى عبد الرازق في تمهيده إلى اعتباره من أهم مجالات الفلسفة الإسلامية بل قدمه دليلًا على أصالة الفكر الإسلامي، وقد انتصر به في معركة الأصالة أو المتابعة في الفكر الإسلامي.

ولم يكتف د.النشار بإثبات المنهجية عند المسلمين الأوائل بل قدم لها إطارًا تطبيقيًا من خلال الكشف عن المنهج التجريبي في العالم الإسلامي باعتبار أسبقية المسلمين للفكر الغربي، وجاءت تلك الفكرة في ثوب المنهج التاريخي الذي تتبع فيه

الفكرة في مراحلها المختلفة راصدًا أهم تطوراتها، ويتضح ذلك المنهج من خلال عرضنا لتقسيم كتابه.

بنية الكتاب الإجمالية:

وبناء على هذه الفكرة درج د.النشار على تقسيم كتابه إلى خمسة أبواب، قدم لها بمقدمة ضافية بين لنا فيها كيف انتقل المنطق الأرسطاليسي إلى العالم الإسلامي؟، وبين في الباب الأول أهم القضايا والمسائل التي يتكون منها المنطق الأرسطي، فتحدث عن مسائل المنطق العامة في الفصل الأول ثم عن مبحث التصورات ومبحث التصديقات في الفصلين التاليين، وذلك من وجهة نظر الشراح والملخصين الإسلاميين، ثم جاء الباب الثاني فبين فيه موقف الأصوليين من المنطق الأرسطاليسي حتى القرن الخامس الهجري، فبين في الفصل الأول منه موقف علماء أصول الفقه، وفي الثاني بين موقف علماء أصول الدين(المتكلمين)، ثم بين في الفصلين الثالث والرابع منطق الأصوليين (أصول الدين وأصول الفقه) في مبحثي الحد الأصولي والقياس الأصولي، وأضاف إليهما فصلًا خامسًا بين فيه الطرق الإسلامية الأخرى التي عبرت بحق عن التفكير العقلي عند المسلمين، مثل: قياس الغائب على الشاهد، والسبر والتقسيم، وبطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه...ثم تعرض في الفصل السادس لنقد المتكلمين لقوانين الفكر الأرسطي لاسيما قانوني عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين، وخصص فصلًا سابعًا لنقد قانون العلية الأرسطي مبينا موقف المسلمين منه، ويكاد أن يكون هو نفسه موقف الأوربيين المحدثين، وختم الباب الثاني بالمرحلة التاريخية التي امتزج فيها المنطق بعلوم المسلمين، وتحدث فيها عن الغزالي أو المازج الحقيقي وعن موقفه من المنطق الأرسطي عبر أطواره الفكرية المختلفة.

وفي الباب الثالث تتبع موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسي بعد القرن

الخامس الهجري، فتناول في الفصل الأول موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسي حتى عصر ابن تيمية، وخصص الفصل الثاني لنقد المنطق الأرسطي عند ابن تيمية، تحدث فيه عن نقد ابن تيمية لمبحث الحد الأرسطي هدمًا وإنشاءً، وفي الفصل الثالث تناول نقده للقضايا وفي الرابع نقد فيه نظرية الاستدلالات الأرسططاليسية، ويأتي كل ذلك في جانبين: الأول يهدم فيها المنطق الأرسطي والثاني يقدم جانبًا إنشائيًا جديدًا يعد منطقًا خاصًا بالمسلمين، ونلاحظ عليه أنه تناول كل الموضوعات التي يتكون منها المنطق الأرسطي، ثم الفصل الخامس وتناول فيه موقف الفقهاء بعد ابن تيمية فتحدث فيه عن موقف تلميذه ابن القيم وعن موقف الصنعاني والسيوطي وعبد الوهاب السبكي من المنطق الأرسطي.

وفي الباب الرابع تحدث فيه عن موقف الإشراقيين من طرق البحث النظرية عاقدًا مقارنة مجملة - في الفصل الأول - بين المنهجين المنطقي والذوقي، ثم تناول المنطق الإشراقي عند السهروردي، في مباحث التعريف الإشراقي، والقضايا والقياس، وهذا أيضا يُعدُّ إضافة جديدة من المسلمين سواء في نقدهم للمنطق الأرسطي أو إنشائهم منطقا جديدا خاصا بهم.

وفي الباب الخامس تناول التطبيقات العملية لمناهج البحث السابقة لدى علماء العلوم الكيميائية والطبيعية والطبية والرياضية في العالم الإسلامي تناول فيه نماذج من المنهج التجريبي تحديدًا لدي بعض المسلمين مثل المنهج التجريبي عند جابر بن حيان والحسن بن الهيثم، ثم بين أقسام المناهج العامة: المنهج الاستنباطي، والاستقرائي والاستردادي والجدلي وكونها موجودة عند المسلمين.

أهم موضوعاته التفصيلية:

لم ينطلق د. النشار في تحديده لبدء معرفة المسلمين بالمنطق الأرسطي خاصة والفلسفة اليونانية عامة من عصر العباسيين، وإنما يرى أن حركة نقل علوم اليونان

كانت في عصر بني أمية، ساعد على ذلك استقرار الفتوحات والتزاوج الذي كان بين الأمم الغالبة والأمم المغلوبة لاسيما أن الإسلام سوَّى فيه بين معتنقيه عربًا وعجمًا، بل إن اتصال المسلمين واحتكاكهم بآراء الكنيسة في الشام وما بين النهرين كان ضامنا كبيرا لنقاش المسلمين لعقائد المسيحيين، ومن الدلائل التي ساقها د. النشار على علم المسلمين بالمنطق اليوناني في عهد بني أمية أمر خالد بن يزيد(٩٠هـ) بعض العلماء اليونانيين الذين كانوا يقيمون في الإسكندرية بترجمة الأورجانون من اليونانية إلى العربية، والأمر الذي يمكن القول معه بأن المسلمين عرفوا الفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري والفضل للعباسيين يكمن في ازدهار الترجمة في عصرهم.

ومن هؤلاء المترجمين: ابن المقفع كاتب أبي جعفر المنصور حيث إنه لم يترجم كتب المنطق، ولكنه لخصها في عبارة سهلة قريبة المأخذ ثم فقدت إلا المختصر فنسب إلى ابن المقفع بعد طول العهد أنه لخصه، وإنما تمت الترجمة على يد أبي نوح وحنين بن إسحاق الذي نقل الأورجانون من اللغة اليونانية إلى السوريانية ثم إلى العربية مباشرة، وقد ترجم ابن إسحاق أكثر أجزاء الأورجانون وقام بترجمة بعض أجزائه متى بن يونس من السوريانية إلى العربية وكذلك عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، وكذلك يحيى بن عدي (المنطقي).

فبعد أن تُرْجِم المنطق الأرسطاليسي تَحَتَّم أن يكون هناك موقف لمفكري الإسلام من التراث الأرسططاليسي المترجم:

١- ففلاسفة الإسلام: قبلوه واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع وحاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطاطاليسة وبين منطق أرسطو، وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاءون.

٢- فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين، مالوا إلى الرواقية ورفضوا كثيرًا من عناصر المنطق الأرسطي، ولم يقفوا عند هذا الحد بل أضافوا إليه

أبحاثًا خاصة بهم.

٣- أما الأصوليون والمتكلمون فقد رفضوا المنطق على الإطلاق وحاولوا إقامة منطق جديد بالكلية في جوهره وكذلك وقف الفقهاء موقف العداوة التامة كما حاربه الصوفية أيضا.

ويهمنا هنا أن نقف عند (موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسي حتى القرن الخامس): فقد استطاع د.النشار أن يبين موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسي من خلال تناوله لتاريخ المنهج الأصولي، والذي يجمع مؤرخو الأصول على أن الشافعي هو صاحب أول محاولة لوضع مباحث علم الأصول، واستندوا في ذلك على أدلة منها أن أقدم ما وصل إلينا مكتوبا هو رسالة الشافعي، وكذلك فإن الذين جاءوا بعده لم يبحثوا عن مناهج سابقة على منهج الشافعي؛ وذلك لبراعته وإحاطته التامة بجميع نواحي الأصول، وهذا عينه ما عمل علماء الشافعية على نشره في الكتب التي أفردوها للحديث عن فكرته وتاريخه ومناقبه، والحقيقة - فيما يرى د.النشار- أن المنهج الأصولي يذهب إلى حد أبعد من عصر الشافعي، فابن عباس في العصر الأول هو الذي وضع فكرة الخاص والعام، وذكرت عن بعض الصحابة فكرة المفهوم، بل إن فكرة القياس- وهي غاية البحث الأصولي- وضعت في عهد النبيﷺ وفي العصر الثاني وضعت قواعد القياس والعلة ناهيك عما للتسمية عند علماء الأحناف في السنوات التي سبقت عصر الشافعي، وهذا يعني أن الفضل للشافعي يكمن في إقامته للمنهج الأصولي علمًا متفق الأجزاء متناسق الأطراف، وهذا ما دعا إلى النظر إلى الشافعي في العالم الإسلامي بنفس النظرة التي يُنظر بها لأرسطو في العالم الهليني بعيدًا عن التأثر بمناهج البحث اليونانية، فرغم علم الشافعي باليونانية فإنه لم يتأثر بمنطقها المعبر عنها، كما أنه كان يعرف علم الكلام ولم يخض مع المتكلمين فيه، ولم يكن موقف

الشافعي من المنطق الأرسطاليسي سلبيًا فحسب يقتصر فيه على عدم التأثر به بل كانت فيه ناحية إيجابية هي مهاجمته للمنطق مهاجمة تصل إلى حد التحريم، وأضاف إليه أبحاثًا كثيرة: مثل المباحث البيانية التي لم يكن الصدر الأول في حاجة إليها فالكلام ملكة، وأضاف مباحث خاصة بطرق الإسناد أو عدالة الناقلين، وهذا يعني أن صوغ الشافعي للأصول في منهج عام متصل قد صدر فيه عن فكر خاص.

وأما التطور الذي حدث للمنهج الأصولي- بحق- فهو أخذه لبعض طرق المتكلمين، وعلى هذا يمكن تقسيم علم الأصول- بعد الشافعي- إلى: الأصوليين (الفقهاء)، والأصوليين (المتكلمين). الأُول وهم الأصوليون الفقهاء: فقد امتزجت في كتاباتهم الأصول بالفقه وكثر تفريع المسائل الجزئية وذكر الأمثلة والشواهد، ويمثل هذا القسم فقهاء الحنفية، ومن أئمتهم الدبوسي(٤٣٠هـ) في تأسيس النظر والبزدوي في كشف الأسرار.

الثاني: وهم المتكلمون (معتزلة وأشاعرة) وهنا نرى لديهم محاولة عقلية بحتة تقوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية والحقيقة أن الفريقين كانا يشتركان في شيئين: الأول التأثير المتبادل بين الفقهاء الأصوليين والمتكلمين الأصوليين، والثاني عدم تأثرهم بالمنطق الأرسطي إلى أن تغيرت وجهة علم الأصول على يد إمام الحرمين(٤٨٧هـ)حيث تأثر إلى حد كبير في كتابه «البرهان» بالمنطق الأرسطي رغم أنه خالفه في مواطن كثيرة، وكانت تلك هي أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه، وبناء عليه يعد تلميذه أبو حامد الغزالي هو المازج الحقيقي للمنطق الأرسطي بعلوم المسلمين واتضح ذلك في مقدمة المستصفى حيث اعتبره فرض كفاية على المسلمين بل إن من لم يحط بمقدمته تلك فلا ثقة في علمه.

وانتهى د.النشار في الفصل الثاني إلى أن المتكلمين في العصر الكلامي الأول قد رفضوا المنطق الأرسطي كمنهاج للبحث بل هاجموه، وأنهم جاءوا بمنهاج إسلامي

خاص وضع أسسه علماء أصول الفقه، واستمر هذا المنهج رغم تناول المتكلمين إياه بالزيادة والتعديل - بمنأى عن المنطق الأرسطاليسي عند جميع دوائر المتكلمين، أما مزج المنطق بعلم الكلام والعلوم الإسلامية فقد بدأ في القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين بواسطة أبي حامد الغزالي، والذي دفع المتكلمين السابقين على عدم قبولهم لمنطق أرسطو هو أنهم لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو فكان بديهيًا ألا يقبلوا منها في البحث الذي استندت إليه.

وبذلك تبطل الفكرة الشائعة لدي مؤرخي الفكر الإسلامي وخاصة المستشرقين من أن المتكلمين الأُوَل كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو في جدلهم اللاهوتي.

وبين أيضا أن المنطق الذي استخدمه الأصوليون، هو منطق مغاير للمنطق الأرسطاليسي الميتافزيقي من حيث كونه منطقًا عمليًا يتفق مع الحاجة الإنسانية وينقسم هذا المنطق إلى: مبحث الحد، ومبحث الاستدلالات، وفصَّل القول في الحد مبينًا موقف الأصوليين من الحد الأرسطي الذي يهتم في الأساس بتعريف الماهية بحصر الذاتيات التي تصور الحد، أي حين أن الأصوليين يرون أن الغاية من الحد هي مجرد التمييز بين المحدود وغيره أو بين ما يدخل فيه وما يخرج منه، وعلى هذا الرأي متقدمو الأصوليين كالباقلاني وأبي الحسين البصري ثم حدث تطور في مفهوم الحد بعد أبي حامد الغزالي أواخر المائة الخامسة على النحو الذي كان موجودًا عند أرسطو، وإذا كان الحد عند المسلمين هو التمييز بين المحدود وغيره فما هي طريقة اكتشافه؟ الحق أن هناك طرقًا كثيرة لاكتشافه عند الشراح الإسلاميين للمنطق الأرسطاليسي منها: الاستقراء والبرهان والتركيب والأخيرة هي التي لجأ إليها أرسطو وتابعه على ذلك المشاؤون الإسلاميون، في حين أن الأصوليين لم يقبلوا شيئًا من تلك الطرق وخاصة طريقة التركيب التي قال بها أرسطو، أي وأبطلوا المركب

من الماهية(الجنس والفصل) باعتبار أن الصورة علة للمادة(الجنس) فالمتكلمون رأوا أن الماهية اعتبارية ولم يوافق على ذلك بعض المفكرين، واستهوتهم فكرة الجنس والفصل وأقاموا حدودهم عليها كابن حزم وإمام الحرمين، وربما يكون هذا ما دعا الغزالي إلى مزج المنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين، وانتهى د.النشار إلى أن مبحث المسلمين في الحد ناتج عن فكر إبداعي خالص يتفق تمامًا مع عناصر منطقهم، ويخالف الحد الأرسططاليسي أو الحد الرواقي الذي يقوم على الماهية.

وتعد مباحث الاستدلال هي القسم الثاني من المنطق الإسلامي، وهي عبارة عن قسمين: قسم وصلت إلينا مصادره وهو القياس الأصولي، ونوع لم تصل إلينا أصوله إلا خلال أبحاث متناثرة في كتب المتأخرين مثل «قياس الغائب على الشاهد». أولا القياس الأصولي والتمثيل الأرسططاليسي، كان القياس الأصولي موجودًا قبل أن ينقل إليهم المنطق الأرسطي، يوجد بينهما اختلاف: حيث إن المتكلمين والأصوليين قبل الغزالي اعتبروا القياس الأصولي موصلًا لليقين أما التمثيل فلا يفيد إلا الظن، والقياس الأصولي يقوم على قانونين: ١- العلية ٢- الاطراد. فإذا وجدنا الإسكار في الخمر كعلة وجدنا المعلول التحريم، وإذا وجدناه في أي شراب وجدنا التحريم أيضًا قياسًا عليه، وهذا هو اطراد الحوادث، وهذان القانونان هما ما أقام عليهما(مل) استقراءه بطريقتي الاتفاق والاختلاف، وهذا يجعل القياس الأصولي مخالفًا للمنطق الأرسطي، ولم يقتصر القياس الأصولي عند الأصوليين على ما كان فيه علة.

فهناك قسمان من القياس عند الأصوليين: قسم يقوم على الارتباط العلي بين الأصل والفرع، ويتكون هذا القياس من أربعة: أصل ، وفرع ، والعلة ، والحكم، وفصَّل القول في مذاهب المسلمين في العلة باعتبار أنها الوصف الجامع بين الأصل والفرع، وذكر من شروطها: أن تكون مؤثرة في الحكم، وأن يكون تأثيرها لحكمة

مقصودة ظاهرة جلية، وأن تكون مطردة الوقوع كلما وجدت العلة وجد الحكم، والعكس كذلك، أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم. والحق أن في هذه الشروط قدرًا كبيرًا من عناصر منطق «مل» بل يزيد بعناصر لم يعرفها المحدثون.

ومن هذه العناصر مسالك العلة أو الأدلة: وهي تنقسم إلى قسمين: أدلة نقلية مثل النص والإجماع وفعل الرسول ﷺ وعقلية، مثل: السبر والتقسيم والمناسبة والدوران، واقتصر على أدلة القسم الثاني لتعلقها بالبحث، وتعد في ذات الوقت مظهرًا من مظاهر الحياة المنطقية عند المسلمين التي سبقوا فيها غيرهم من الأوربيين في وصفهم لقوانين الاستقراء وطرقه بأن أقاموا القياس الأرسطي الأصولي على التجربة باعتبارها موصلة لليقين.

وهنالك طرق إسلامية أخرى: وتتناول هذه الطرق التي أخذ بها المسلمون قبل نهاية القرن الخامس من كتب المتأخرين وخصوصًا الأشاعرة، وذلك لأن كتب المتقدمين لم تصلنا ككتب المعتزلة، وأول هذه الطرق هو قياس الغائب على الشاهد، وأضاف المتكلمون إلى الجامع بين الأصل والفرع(العلة) الجمع بالشرط، والدليل، والحد، والحقيقة، ويمثل المتكلمون للجامع بالعلة بأنه إذا كانت العالمية شاهدًا فيمن له العلم معللة بالعلم وجب أن تكون كذلك في الغائب، أما الجمع بالشرط فمثاله العلم مشروط بالحياة فكذلك غائبًا، أما الجمع بالحد والحقيقة فيمثلون له بأنهم إذا حدوا العالم في الشاهد بأنه من له العلم فيجب طرد ذلك غائبًا، ولا شك أن هذا الطريق لدى علماء الكلام هو في جوهره القياس الأصولي لكنه يمتاز عنه بتلك الجوامع التي ذكرناها.

وثاني هذه الطرق هو «إنتاج المقدمات النتائج» وهو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية أو العكس كقولنا الجوهر لا يخلو من الحوادث التي لها أول، وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل إليها إلا

بدقيق النظر، والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول فهو حادث، وهذه نتيجة ضرورية.

وثالث هذه الطرق الاستدلال «بالمتفق عليه على المختلف فيه» ويمثلون له بقياس الألوان على الأكوان في استحالة تعري الجواهر عنها، وهذا الطريق في آخر تحليل له ليس إلا قياس الغائب على الشاهد.

الطريق الرابع: السبر والتقسيم، وقد سبق أن عولج كمسلك من مسالك العلة والطريق الخامس الإلزامات، والسادس هو بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول أي ما لا دليل عليه يجب نفيه، **فهذه هي طرق البحث عند المسلمين، وهي تُكَوِّن مع القياس الأصولي مذهبًا منطقيًا كاملًا**، رغم ملاحظتنا أن هذه الطرق يمكن ردها إلى القياس الأصولي باعتبارها صورة منه وأن بعضها موجودٌ في منطق أرسطو لكن هذا لا يعني أن المسلمين استمدوها من هذا المنطق بل وصلوا بفطرتهم إلى كثير من صور المنطق الأرسططاليسي، وكانت أساليبهم أدق وأضبط لأنها نابعة من لغتهم هم لا من لغة اليونان، وهذا يدعونا إلى القول بأننا أمام منطق يخالف منطق أرسطو في جوهره؛ وهذا ما دعا مفكري الإسلام إلى مهاجمة الأساس الذي يقدم عليه منطق أرسطو حيث نقدوا مبدأ عدم النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين كما نقد الأشاعرة مبدأ العلية.

فرغم أن قوانين الفكر الثلاثة التي صاغها أرسطو بعد استفادته من سقراط وأفلاطون تعود إلى طبيعة العقل فإن نقد هذه البديهيات عند المسلمين الأول شيء يثبت أسبقية المسلمين للمناطقة المعاصرين في القرن العشرين خصوصًا في القانونين الأخيرين، أعني عدم التناقض، والثالث المرفوع، وهما يعودان في غاية الأمر إلى القانون الأول «قانون الهوية» أن الشيء هو ذاته.

لم ينقد المتكلمون قانون عدم الجمع بين النقيضين نقدًا مباشرًا وإنما خرج عليه

المتكلمون في باب القدرة وتعلقها بالممكن والمستحيل، أي أن للقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم وبين العلم والجهل، وبهذا قضوا على قانون الجمع بين النقيضين، ويجوز أيضًا الجمع بين النقيضين عند المتكلمين إذا كان الحكم محمولًا على مفهوم الموضوع، وهذا هو الحمل غير المتعارف عليه نحو اللامفهوم مفهوم واللاشيء شيء.

أما القانون الثالث (عدم ارتفاع النقيضين) فقد نقضه المتكلمون في مبحثين مبحث الحال ومبحث إثبات الله وصفاته فالحال هو الواسطة بين الموجود والمعدوم، وهذا ضد قانون الوسط المرفوع، وأشار عدد من المتكلمين كالرازي إلى عدم قبول نقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين معتبرًا أن هذا النقد نوع من السفسطة في أجلى البديهيات، وكذلك الحال رأى ابن تيمية، وانتهى إلى أن نقد المسلمين لهذين المبدأين (عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين) لم يتأثر فيه أصحابه بأي مؤثر خارجي سواء من السوفسطائيين الذين جعلوا الإنسان مقياس كل شيء، ومن ثم فالأمر الواحد قد يوجد ولا يوجد في نفس الوقت أو من بعض المدارس اللاحقة كالشكاك، بل إن المعاصرين من الرياضيين تعرضوا بالنقد في أبحاث البرهان الرياضي، وقالوا بوجود الواسطة بين النقيضين، بل إن بعض المعاصرين تعرضوا بالنقد لقانون الهوية ذاته وبعضهم رفض انحصار قوانين الفكر في ثلاثة، وبذلك يكون المسلمون قد سبقوا غيرهم في نقد المنطق الأرسطي.

ولم يقتصر دور مفكري الإسلام في نقد قوانين الفكر فحسب بل نقدوا قانون العلية الذي كان من المقدمات الأولية عند أرسطو ومن ثم انتقلت عنه إلى العالم الإسلامي ولقيت قبولًا عند المدرسة المشائية وخصوصا عند ابن رشد في صدر أبحاثه، ولكن سرعان ما وقف مفكرو الإسلام الممثلون لحقيقة الإسلام، وهم الأشاعرة موقف الإنكار والهجوم العنيف عليها منكرين تصور أرسطو لها،

واضعين نظرية في العلية تتوافق مع مذهبهم، وبلغت أوج نضجها عند الغزالي حيث أنكر الغزالي العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول معلنا أن ما نشاهده من تعاقب حادثتين الواحدة بعد الأخرى بدون أي رابطة عقلية لازمة بين الحادثتين ليس اقتران علة بمعلول بل اقتران ما يعتقد في العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ولا يلزم من نفي أحدهما نفي الآخر، ويضرب الغزالي أمثلة من العلم الطبيعي كالشبع والأكل وقطع الرقبة... والاحتراق ولقاء النار فيجوز أن يتلاقي القطن والنار ولا يحدث الاحتراق فالنار ليست فاعلة الاحتراق لأنها جماد لا فعل لها، وإنما الفاعل هو الله – تعالى – ، فما دليل الفلاسفة على أن النار هي الفاعل؟ ، وما الذي دعاهم إلى القول بالعلاقة التلازمية بينها وبين الاحتراق؟ لا دليل عندهم سوى المشاهدة والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به، وأنه لا علة سواه – تعالى – ، وأدرك الغزالي خطورة إنكار مبدأ العلية على حقائق العلوم كلها إذ تستند جميعًا إلى هذا القانون، وقد تنبه ابن رشد إلى هذا باعتباره نقد الغزالي نقدًا خطابيًا جدليًا سفسطائيًا ومن ثم أجاب الغزلي عمن شنعوا عليه بأن من ترك في بيته ترابًا يجوز أن يكون مسكا بأن هذه الأشياء ممكنة لا واجبة، وذلك بأن تتغير الصفات التي يكون عليها التراب أو المسك، ومن هنا استطاع الغزالي أن يبرهن على خرق العادة لإثبات معجزات الأنبياء، وبذلك يكون الغزالي قد سبق الأوربيين أمثال: مالبرانش وبركلي وهيوم في نقد مبدأ العلية بل إن رينان يذهب إلى أن هيوم – وهو أهم هؤلاء الثلاثة – لم يتكلم في هذه الناحية أكثر مما تكلمه الغزالي فتصور هو الآخر العلة بأنها تتابع العادة وليست ضرورة منطقية وكان هيوم قد قرأ الغزالي ونقل عنه، والحق أن المدرسة السلفية ممثلة في الهروي الأنصاري قد أنكرت العلية الأرسطاليسية بل سبق الهروي الغزالي في القول بفكرة العادة، ورغم ذلك فإن ابن تيمية خالف شيخه وأنكر فكرة العادة، وهذا لا يتناسب في الوقت نفسه مع هجومه

العنيف على المنطق الأرسطي.

ويظهر لنا إذن أن القرن الخامس الهجري يعد الحد الفاصل بين عهدين: عهد لم يلجأ المسلمون إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية، وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه وخاصة في نطاق المنطق، وقام بهذه الحركة الأخيرة الغزالي، وهذا ما يدعونا أولا أن نحدد موقف الغزالي من المنطق الأرسططاليسي، والحق أننا نجد صعوبة في تحديد فكر الغزالي نظرًا للتطورات الهائلة التي انتابت فكره اللهم إلا إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هي المعبرة عن رأيه، ففي مقدمة «المقاصد» يرى أن المنطقيات أكثرها على الصواب، والخطأ نادر ويردد هذا في «التهافت» أيضا.

وفي «معيار العلم» قرر أن المنطق يشمل جدواه العلوم النظرية العقلية منها والفقهية أي أن النظر في الفقهيات لا يختلف عن النظر في العقليات من حيث الصورة لكن الخلاف من حيث المادة فقط، ففي المعيار نقد لمادة المقدمات وليس فيه ما في التهافت من نظرية نقدية رائعة بل هو تعبير عن روح يونانية، أما في «محك النظر» فقد بدأ فيه وضع مصطلحات جديدة حيث استبدل كلمتي (التصور والتصديق) بكلمتي (علم ومعرفة)، وعبر عن القضايا الكلية المجردة بالوجوه أو الأحوال، وهما تعبيران كلاميان أو الأحكام وهو تعبير فقهي، وسمَّي القياس الحملي، بميزان التعادل، والقياس الشرطي بنمط التلازم، والمنفصل بنمط التعاند، وهنا نصل إلى نتيجة كثيرًا ما يرددها الغزالي، وهي أن المنطق لا يتميز المسلمون فيه عن اليونانيين إلا في الاصطلاحات ولا مشاحة في الاصطلاح إذن فمحك النظر ينقد المعرفة الإنسانية وينادي بيقينية المنطق، لذا قال في مقدمة «المستصفى» المنطقية من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلا وكذلك أكد على هذا في «القسطاس المستقيم»، وهو يُعَدُّ في جوهره يونانيًا بحتًا، لكن هل كان الحكم السابق هو ما انتهى إليه الغزالي في حكمه على المنطق؟.

وضع الغزالي حكمه الأخير على المنطق في كتابه «المنقذ من الضلال» وهدم فيه فكرته السابقة عن المنطق باعتباره منهجًا من المناهج الموصلة لليقين، وذلك لقصور البرهان الفلسفي عن أن يصل بالإنسان حين يطبقه في الإلهيات إلى درجة اليقين، وكذلك ربما ينظر في تلك القواعد المنطقية من يستحسنها فينقل عنهم الكفريات التي كانت مؤيدة بمثل تلك البراهين، وهذا كله يعني أن نظار المسلمين لم يقبلوا المنطق الأرسطي، ولكن ماذا حدث بعد الغزالي؟ هل عاد نظار المسلمين إلى الاشتغال بالمنطق الأرسططاليسي، وهذا ما أجاب عنه في الباب الثالث حينما تعرض لموقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسي بعد القرن الخامس الهجري.

فقد تابع كثير من علماء أصول الدين وأصول الفقه الغزالي في كتبه المتقدمة فمزجوا المنطق بأصول الفقه والكلام، فبدأوا يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسطي وتحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس، وكان من أثر هذه الحركة أن أصبح تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين متابعين الغزالي في قوله: «من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلًا» على أن طائفة من الفقهاء هاجموا المنطق الأرسطي هجومًا شديدًا، أمثال: أبي إسحاق الميرغيناني وأبى الوفاء ابن عقيل والقشيري وابن الصلاح، أصبح تعلم المنطق خفية خشية التفسيق والتبديع، ومن هنا استخدموا ألفاظًا أخرى في التعبير عن المنطق خوفًا من الفقهاء فعبروا عن المنطق باسم «المفعل»، وربما هذا ما فعله الغزالي حينما ألف في المنطق بعناوين: المعيار والمحك والميزان خوفًا من هجوم الفقهاء، والحق أن موقف الفقهاء يعبر عنه بعبارة تقابل عبارة الغزالي السابقة «من تمنطق فقد تزندق»، ومن هنا أصدر ابن الصلاح فتواه الشهيرة التي يحرم فيها الاشتغال بالمنطق أو الفلسفة. بل على ولي الأمر أن يعرض المشتغلين بالمنطق على السيف حتى يستتيبوا، وبناء على هذه الفتوى أصبحنا نرى بحثًا جديدًا في أول الكتب المنطقية المتأخرة هل يجوز الاشتغال بالمنطق أو لا يجوز؟

والحق أن النقد للمنطق الأرسطي لم يعد يقتصر على الفتاوى التي تحرمه كما رأينا عند ابن الصلاح بل أصبح يتخذ شكلًا منهجيًا عند ابن تيمية، وإن كان قد تأثر بالفعل بفتوى ابن الصلاح، وهذا المنهج ينقسم إلى جانبين: جانب هدم وجانب إنشائي. ففي الجانب الأول: أورد نقد ابن تيمية للمقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس، وفي والجانب الثاني: آراء ابن تيمية في الحد الإسلامي وفي صور الاستدلال القرآنية مستخلصين بعض هذه الآراء من كتب ابن تيمية نفسه.

وفي نقد ابن تيمية لمبحث القضايا نقد القضية الكلية من حيث هي عنصر من عناصر البرهان ثم استطرد إلى الكلام في مسائل الكليات والجزئيات من وجهة نظر ميتافيزيقية وأبستمولوجية، فشك في قمية الكليات جميعها من حيث هي عالم معقول، وقد استعان في هذا النقد بحجج من الشكاك وبأقوال يرجح أنها من الرواقية، ثم وضع بجانب هذه الحجج نقدًا مبتكرًا، وحاول أن يصوغ كل ذلك في صورة إسلامية، ثم حاول أن يحدد مصدر العلم وطريقه، وكان هذا المصدر عنده هو التجربة ولذلك كان العلم الوحيد النافع لديه هو العلم الجزئي.

لا شك أن النقد الذي قدمه ابن تيمية تراثًا لا يقدر، ويكاد يكون موقف الفقهاء بعد ابن تيمية من المنطق الأرسطاليسي متابعًا له في أحد شقيه، وذلك إذ عرفنا أن الفقهاء انقسموا بعده إلى قسمين: قسم تابع اتجاهه النقدي للمنطق مثل ابن القيم (٧٥١هـ) والصنعاني والسيوطي، وقسم اتجه اتجاهًا كان سابقًا على عصر ابن تيمية كابن الصلاح في تحريم المنطق، وأهم ممثليه عبد الوهاب السبكي وليس لابن تيمية أثر فيه.

والحق أن ابن القيم كان ينقد المنطق الأرسطاليسى في أصوله العامة ولم ينقد الأمور التفصيلية مثل شيخه كنقده للمنطق مثلًا بأنه قانون عام عاصم للذهن من الخطأ، وأنه فرض كفاية على المسلمين باعتبار أن استدلالاته المنطقية لن توصل إلى

معرفة الله، والحق أن معظم كلام ابن القيم يعبر فيه عن آراء ابن تيمية لذلك فإنه لم يفرد له مؤلفًا خاصًا.

ونحا نحو ابن تيمية في التصنيف الأمير الصنعاني (٨٤٠هـ) حيث تأثر به في كتابه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، وفكرته أن للقرآن أساليب في الاستدلال تخالف أساليب اليونان، وأن أسلوب المسلمين أرجح بكثير من أسلوب اليونانيين والمتكلمين فهذا أسلوب الأنبياء والأولياء والأئمة والسلف في النظر المستند إلى أساليب اللغة العربية وخصائصها.

أما الثالث فهو جلال الدين السيوطي وليست له آراء جديدة في نقد المنطق حيث أرَّخ لنا نقد المسلمين للمنطق الأرسطي في كتابه «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام» وامتاز هذا الكتاب بأنه التزم الترتيب التاريخي لموضوعات الكتاب ابتداء من وضع المنطق ثم ابتداء دخوله في ملة الإسلام انتهاء بعرضه لأقوال العلماء في نقد المنطق وميزة أخرى امتاز بها هذا الكتاب، وهي تلخيص بعض الكتب المفقودة، ومن أهم الكتب التي لخصها كتاب ابن تيمية «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» وسمي التلخيص «جهد القريحة في تجريد النصيحة» حيث فقد الأصل.

أصحاب القسم الثاني حاول السبكي أن يوفق بين اشتغال بعض علماء الشافعية بالمنطق وبين فتوى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال به، ومن ثم أتى برأي بين التحليل والتحريم، فالتحريم لمن لم ترسخ قواعد الشريعة في قلبه أما من امتلأ جوفه بالشريعة فله أن ينظر في المنطق بشرط أن يصل إلى درجة لا تزعزعها الأباطيل ولا يخرج عن كلامهم بكلام علماء الإسلام، ومن هنا لم ينكر على الغزالي والرازي النظر في الكتب المنطقية والفلسفية.

ولم يكن الفقهاء وحدهم هم الذين قاوموا المنطق مقاومة شديدة بل كانت

هناك مناهج أخرى لمفكرين لم يقبلوا شيئًا من صور التفكير اليونانية، وهم الصوفية أصحاب المنهج الذوقي أو الحدسي، وذلك في مقابل المتكلمين والمناطقة أصحاب المنهج العقلي أو النظري، فالصوفية يرون أن علوم المتكلمين الحاصلة بالنظر مشوبة بأحكام الوهم وغير خالصة من عمل الخيال، في حين أن طريق الصوفية تنكشف فيه علوم إلهية ومعارف ربانية، وبهذا ثار نزاع بين أهل النظر من المتكلمين وأهل الذوق من الصوفية، ومحاولة كل فريق أن يقدح في الآخر، وقد كان هناك نزاع آخر بين الفلاسفة المشائين وبين الصوفية حول طرق البحث فالصوفية رفضوا العقل وأداته وآلته - المنطق- سواء أكان منطقًا أرسطاطالسيًا أو إسلاميًا لأنه طريق نظري في أن الإشراقية الصوفية اتخذت المنطق رياضة عقلية ثم عدلت فيه، فالسهروردي نقد بعض مباحث المنطق الأرسطي ثم وضع مذهبًا منطقيًا ثانيًا يمكن أن نسميه بالمنطق الإشراقي وبذلك يكون له موقف مزدوج تجاه المنطق، ويخالف في الوقت نفسه الصوفية الذين لم يقبلوا صورة من صور التفكير النظري.

وينقسم المنطق الإشراقي عند السهروردي إلى: مبحث التعريف الإشراقي، ومبحث القضايا الإشراقية، ومبحث القياس الإشراقي. رفض في مبحث التعريف الحد الأرسطي القائم على الماهية وتكونها من الجنس والفصل، واختلف مع المتكلمين في اعتباره الحد بحسب العناية أي أنه محمولات ذاتية تطلق على الشيء بحسب المفهوم والتعريف بحسب مفهوم العناية شيء جديد لا يشبه الحد الأرسطي ويبتعد عن الحد الاسمي.

وفي مبحث القضايا ردَّ جميع القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية التي سماها بالضرورية البتاتة أي المجزوم أو المقطوع بها رافضًا التقاسيم التي وضعها أرسطو ويرى أن «البتاتة» هي الوحيدة التي تستخدم في العلوم، أما القضايا الممكنة والممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق باعتبار أن رد جميع القضايا إلى قضية واحدة

سيخلص المنطق من كثير من الأبحاث التي لا قيمة لها.

أما القياس فقد أسقط الشكل الرابع من أشكال القياس الأرسطي؛ لأنه فيما يقول: «السياق البعيد الذي لا يتفطن لقياسته من نفسه محذوف أما أكمل الأشكال فهو الشكل الأول، وهو مكون من قضيتين موجبتين باتتين، وبذلك يتبين أن رد القضايا إلى القضية الكلية الموجبة البتاتة كان له أثر كبير على مباحث القياس أدى إلى خروجها عن المباحث اليونانية.

وبذلك تكون محاولة السهروردي من أعمق المحاولات التي لم يتأثر فيها بمؤثرات خارجية بل تشبه في الوقت ذاته المناطقة المعاصرين في أوربا الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو، وبذلك يكون قد انتهى من بيان موقف مفكري الإسلام من متكلمين وأصوليين وفقهاء وصوفية وفلاسفة وبقي لنا توضيح موقف العلماء.

حاول فيه أن يستخرج بعض نماذج المنهج لدى بعض العلماء التطبيقيين فبعد أن بني المأمون بيت الحكمة في بغداد واستقدم إليه المترجمين، وبدأت المجامع العلمية في الترجمة، وبدأ البحث التجريبي في مختلف العلوم، بحيث يمكن القول إن تاريخ العلم عند العرب يبدأ بهجرة المكتبة اليونانية إلى بغداد ثم أعقبها هجرة تحمل علم إيران ثم هجرة ثالثة تحمل كثيرًا من آراء الهند في مجال الطب والفلك والرياضيات، وظهر ذلك عند البيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة» حيث قارن فيه بين العلوم الهندسية من طب وفلك ورياضيات بتراث اليونان العلمي ثم قارن هذا بما عند المسلمين، واكتشف أن الهنود لديهم علم جزئي متقدم لكنهم يفتقدون المنهج الذي كان موجودًا عند اليونان أصحاب نظرية البرهان مما جعلهم ينسبون نظريتهم في العلم إلى السحر في حين أن المسلمين لم يشغلوا أنفسهم بالعلم الجزئي كالهنود ولا بالنظر وآلته البرهان كما شغل اليونان، وإنما توصلوا إلى المنهج الاستقرائي وطبقوه على علوم اليونان والهنود، ولهذا لم يستطع مؤرخو العلم

الأوربيون إنكار فضل العرب العلمي وإن حاولوا إنكار فضلهم الفلسفي.

واكتشاف هذا المنهج عند مفكري الإسلام وانتقاله لدى العلماء أدى إلى تطور العلم عند العرب حيث انتقل مجلس التعليم الطبي والعلمي والفلسفي من الإسكندرية إلى بغداد ووجد العلم الوافد منهجًا جديدًا وطريقًا في البحث لم يألفه في عالمه القديم في الإسكندرية اليونانية أو في اليونان نفسها ووجد أمامه منطقًا علميًا يختلف عن الطريقة الساذجة التي سادت أبحاث الهنود في الرياضيات والفلكيات، ولولا هذا المنهج لسقط العلم سقوطا سحيقًا في العالم الإسلامي ومن ثم فإذا كان لليونان فضل على الفلسفة فإن للعرب فضل في العلم بالمنهج، وقدم د. النشار بعض نماذج المنهج التجريبي عند علماء المسلمين، كجابر بن حيان، وبذلك يكون المنهج الاستقرائي الذي وجدناه عند الأصوليين كالقرافي وابن تيمية ينتقل من القانون إلى التطبيق.

جابر بن حيان تقوم أبحاثه الكيميائية على فكرة استحالة المعادن عن طبيعتها إلى غيرها وهذا لا يتفق مع فكرة الماهية الأرسطية الثابتة كمًّا وكيفًا، لأننا نعرف أولا نصل إلى معرفة الكيف فإننا لا نتعرف إلا على الكم التجريبي من ناحية وزن الطبائع ومعرفة ميزانها ولا يكون له ذلك إلا عن طريق التجريب، وألزمه المنهج التجريبي أن يأخذ بطريق المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد حينما يتعلق بشيء آخر رافضًا المنطق الأرسطي في قياسه وبرهانه، ورأي أن الشيء يتعلق بشيء آخر من ثلاثة طرق:

المجانسة، ومجرى العادة، والآثار، ويسمي جابر دلالة المجانسة بالأنموذج؛ لأنها تقوم على استدلال بأنموذج جزئي على أنموذج آخر أو بنماذج جزئية للتوصل إلى حكم كلي، ولكنه يرى أن الحكم فيها ليس حكما يقينيًا بل دلالاته ظنية أو احتمالية اللهم إلا كان مستندًا إلى الكم.

أما دلالة مجرى العادة، فهي عندهم ما يتحقق في كل المناسبات - بمعني فيما يرى أصوليو الإسلام إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة حكموا بوقوع الثانية بعد الأولى أو اقترانها بها بناء على المشاهدة والتجربة، ويرى جابر أن هذا الاستدلال ظني احتمالي لا يصل إلى يقين وبذلك لا يمكن أن يكون حكمه مطردًا اطرادًا عامًا بل إن أطراده يمكن خرقه إذا تدخلت فيه براهين معينة ليست براهين منطقية كالتدخل الإلهي لتحقيق المعجزات.

أما الاستدلال بالآثار فهو الدليل النقلي أو شهادة الغير أو السماع أو الرواية، وشهادة الغير في رأيه ظنية قد تُقبل وقد لا تُقبل، وفكرته عن اليقين هي التي توضح لنا استدلاله بالآثار فهو يرى أن في العقل أوائل وثواني الأوائل لا يشك فيها أما الثواني فيطلب عليها الدليل أو البرهان وتستوفى من الأول الذي نتوصل إليه بحدس مطلق معصوم من الخطأ، فالحدس عيان، والعيان برهان، والعيان عيان الأنبياء وخلفائهم من أئمة آل البيت وهم حملة الآثار التي هي طريق اليقين، وذلك إذا أتت الآثار عن طريق العترة من أهل البيت، وبذلك يثبت لنا أن جابر بن حيان إسماعيلي ينسب كتبه وكيمياءه لمولاه جعفر الصادق إمام الأئمة ولكن ذلك لا يطفئ عظمة المنهج لديه الذي تأثر فيه بمتكلمي أهل السنة.

وتعرض لعالم آخر وهو الحسن بن الهيثم ومنهجه التجريبي باعتبار أنه أكبر عالم رياضي وطبيعي في العصور الوسطى، ومازالت لآرائه ونظرياته مكانة في البصريات وخصوصا كتابه «المناظر» الذي اتبع فيه المنهج الاستقرائي إذ يقول: «نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص المبصرات...ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب في انتقاد المقدمات والتحفظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا إتباع الهوى...» وبذلك يكون ابن الهيثم قد فاق فرنسيس بيكون أصالة وقدرة في

فهم المنهج واستخدام التجربة التي أطلق عليها اسم الاعتبار، واستخدم الاستقراء والتمثيل في مواضع كثيرة من كتبه واستخدم الاستنباط الرياضي كذلك، ولا شك أن مصادره في ذلك كمنت في مناهج المتكلمين والأصوليين التي انتقلت إليه وإلى غيره من علماء المسلمين.

إذا كان لالاند قد قسم علم المناهج إلى أقسام: المنهج الاستنباطي والاستقرائي والاستردادي والجدلي وكان منهج الاستقراء هو طريق الحضارة الأوربية الحديثة فإن المسلمين قد توصلوا إلي هذه المناهج قبل أوربا بقرون طويلة فعرفوا المنهج الاستنباطي باسم المنهج القياسي وهاجموه أشد الهجوم وعرفوا المنهج الاستردادي عندهم بل أقاموه على أسس علمية فيما يُعرف بعلم مصطلح الحديث وطرق تخريجه رواية ودراية ونقد النصوص نقدًا داخليًا وخارجيًا وعرفوا التحليل والتركيب والتقسيم والتوصيف، أما المنهج الرابع(الجدلي) فيظهر بوضوح في كتب أدب البحث والمناظرة والجدل.

الآثار الثقافية للكتاب:

رأينا نحن أن معظم مفكري الإسلام على اختلاف نزعاتهم وتباين أغراضهم لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي، كل من وجهة نظره الخاصة، ثم وضع كل فريق من هؤلاء المفكرين عناصر منطقية مبتكرة يمكن أن نعتبرها مذاهب منطقية كاملة، كنا فيها أمام حركتين: حركة هدم وحركة بناء، ولهاتين الحركتين علل ودوافع قد عرضنا لها من قبل، ولكن يحلو لنا أن نستعيد هذه المواقف سريعا لنتعرف أيها كان معبرًا عن الوجهة الإسلامية الحقة في جانبي الهدم والبناء:

فالفريق الأول- علماء أصول الفقه، والشافعي أكبر ممثليهم رفض المنطق الأرسطي نظرًا لاعتماده على لغة اليونان المخالفة للغة المسلمين في خصائصها مما قد يؤدي إلى التناقض إذا طبقناه على اللغة العربية، وهذا حكم أتي به الشافعي، وقد

كان يَعْرِف اللغة اليونانية ويوافقه في حكمه من علماء اللغة أبو سعيد السيرافي.

أما علماء أصول الدين (المتكلمون) فالعلة في عدم قبولهم للمنطق الأرسططاليسي أنهم لم يقبلوا الميتافيزيقا الأرسططاليسية؛ لأنها مخالفة لإلهيات المسلمين، ولا شك أن هذا المنطق وثيق الصلة بالميتافيزيقا، وهذا كاف لهدم المنطق الأرسطي من وجهة نظر إسلامية.

أما الفقهاء وهم الفريق الثالث وأهم ممثل له ابن تيمية فقد ذكر العلتين السابقتين اللتين ذكرهما الفقهاء والمتكلمون، ثم أضاف من الأسباب أيضًا عدم اشتغال الصحابة والأئمة بهذا المنطق، وأنه يقيد الفطرة بقوانين متكلفة.

أما الفريق الرابع وهم الصوفية فلا نستطيع أن ندخل نقدهم في الاتجاهات التي تمثل نقد علماء المسلمين للمنطق الأرسطي؛ لأن الصوفية أنكرت العقل أداة، ولا يقبل علماء المسلمين أو متفلسفتهم عقائد الصوفية، ولا طريق المعرفة لديهم، ويرون أنها تجربة ذاتية لا تصلح قاعدة ذاتية أو منهجًا للحياة، وهذا يفسر لنا من جانب آخر شدة الصراع بين الفقهاء والصوفية.

أما الفريق الخامس فهم العلماء الذين لم يقبلوا منطق أرسطو؛ لأنه طريق نظري يختلف تمامًا عن روح أبحاثهم التجريبية.

فتلك هي الأسباب والدوافع التي كانت وراء الجانب الهدمي للمنطق الأرسطي، وهي في الحقيقة لا تعبر عن العلة الحقيقة لنقد المسلمين للمنطق، وإنما العلة الحقيقية يمكن أن نتبينها من الجانب الإنشائي لنقد المسلمين، وقد رأينا أن الجانب الإنشائي هو المنهج التجريبي أو الاستقرائي الذي يقوم على التجربة، وهذا المنهج هو المعبر عن روح الإسلام؛ لأن الإسلام في تحليله الأخير تَناسَق بين النظر والعمل، أي يقيم نظرية في الوجود، لكنه في الوقت نفسه يرسم طريقًا للحياة العملية.

وبذلك المنهج الإسلامي نستطيع أن نفسر عداوة المسلمين للفلسفة لأن الإسلام

ينكر أشد الإنكار المنهج البرهاني القياسي الذي هو - في نهاية الأمر - روح الحضارة اليونانية ونستطيع أيضًا أن نفسر بسهولة عدم نجاح الفلسفة القائمة على هذا المنهج، واعتبار ما يدعونهم فلاسفة الإسلام أو الشراح الأرسططالسيين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم امتداد للروح الهلينية في العالم الإسلامي.

وبواسطة هذا المنهج الإسلامي نستطيع أن نفسر سر هجوم علماء المسلمين على الغزالي في محاولته مزج المنطق الأرسطي بعلوم المسلمين، وقد كان ذلك في مطلع حياته العلمية لكنه لما تبين له التناقض التام بين روح الإسلام والروح اليونانية التي أملت هذا المنطق تحول إلى طريقة تتفق مع المنهج التجريبي، وهي طريقة تجمع بين علم وعمل أو طريق الكشف الصوفي، بعد أن أثبت تهافت المنهج الفلسفي الذي تناوله الفلاسفة.

والحق أن هذا المنهج الذي وضعه المسلمون بجميع عناصره انتقل إلى أوربا عن طريق إسبانيا، وهنالك استمدها روجر بيكون من الجامعات الإسلامية الموجودة في الأندلس بعد أن درس العلم العربي دراسة عميقة، ومن ثم اعترف بعض الباحثين الغربيين بأنه لا ينسب لبيكون ولا لسميه الآخر أي فضل في اكتشاف المنهج التجريبي في أوربا وبيكون نفسه يعترف بأن علم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة لمعاصريه، ومن هنا انتشر المنهج التجريبي في عصر بيكون وتعلمه الناس، الأمر الذي يمكن أن نقول معه: إن المسلمين إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوربية القائمة على المنهج التجريبي وبذلك كانوا أساتذة الحضارة الأوربية الحديثة.

وبعد فقد نبه هذا الكتاب الباحثين مستشرقين وعربًا إلى وجود منظور إسلامي مستقل عن منطق أرسطو، وذلك في علم أصول الفقه، وبالرغم مما كتب في رسالته في هذا الموضوع من بعده، وكل من كتب في هذا الموضوع من الباحثين العرب قد استفاد من رسالته، فإن الكتاب بعد أكثر من أربعين عامًا لم تستنفد أغراضه.

الكتاب الثالث
النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية

الكتاب الثالث

النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية

أ.د. حسين مروة

تحليل وعرض أ.د. سليمان الخطيب

سيرته ومؤلفاته:

- ولد عام ١٩٠٨م في قرية حداثا قضاء بنت جبيل،تلقي دروسه الأولي في المدرسة الرسمية في حداثا. وهاجر إلى العراق عام ١٩٢٤م لدراسة العلوم الإسلامية في جامعة النجف، وعاد منها عام ١٩٣٨م مكملًا شروطها العلمية.

- بدأ اهتماماته بالكتابة الأدبية منذ سنوات دراسته الأولي في العشرينات، فكتب المقالة والقصة والنقد والبحث، وكتب القليل من الشعر.

- بداية اطلاعه على الفكر الماركسي كانت عام ١٩٤٨ عبر قراءة «البيان الشيوعي» الذي أعاره إيّاه حسين محمد الشبيبي (أحد مؤسسي الحزب الشيوعي العراقي)، فوجد فيه الطريق إلى الإنسانية والعدالة الاجتماعية.

- شارك أدبيًا وإعلاميًا وعمليًا في أحداث الوثبة الوطنية العراقية عام ١٩٤٨، التي أسقطت معاهدة «بورستموث» البريطانية مع حكومة العهد الملكي.

- أُبعد من العراق عام ١٩٤٩ بعد عودة نوري السعيد إلى الحكم.

- استأنف الكتابة الأدبية في لبنان بعد عودته مباشرةً، ظلّ سبع سنوات متواصلة يكتب زاويته اليومية المعروفة «مع القافلة» في جريدة الحياة.

- تعرّف عام١٩٥٠م على فرج الله الحلو وانطون تابت ثم على محمد دكروب، نتج عن هذا التعارف تأسيس مجلّة الثقافة الوطنية، والتي أصبح الشيخ حسين مديرًا لتحريرها إلى جانب دكروب.

- انتظم رسميًا في الحزب الشيوعي اللبناني عام ١٩٥١م.

- انتظم في صفوف قوات أنصار السلم (تجمُّع الأحزاب الشيوعية العربية لتحرير فلسطين) عام ١٩٥٢.

- أُنتخب عام ١٩٦٥م عضوًا في اللجنة المركزية للحزب، وبعدها عضوًا في المكتب السياسي.

- ترأس تحرير مجلّة الطريق الثقافيّة من العام١٩٦٦م حتى شباط ١٩٨٧م (تاريخ استشهاده).

- عمل عضوًا في مجلس تحرير مجلّة النهج الصادرة عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي.

- درّس مادة فلسفة الفكر العربي في الجامعة اللبنانية في بيروت.

- تزوج من ابنة عمّه فاطمة برِّي، أولاده: نزار- أحمد- حسان- حسبان.

- اغتيل في بيته في منطقة الأونسكو في شباط ١٩٨٧م من قبل اتجاهات مناوئة للتوجه الماركسي.

مؤلفاته:ـ

- الثورة العربية.

- قضايا أدبية.

- دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي.

- النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلاميّة (ثلاثة أجزاء).

- من النجف دخل حياته ماركس.

- تراثنا كيف نعرفه.

- وُلدتُ شيخًا وأموت طفلًا (سيرة ذاتية).

-...... وغيرها....

كتب عنه:-

- شهادات في فكره ونضاله (عدد من المفكرين الماركسيين والأدباء).

- سلسلة مقالات في مجلات الطرق والنهج والوقت.

- حسين مروّة الموقف والفكر (مهدي عامل، وقد اغتيل مهدي قبل أن يُكمل كلمته هذه في رفيق دربه أبو نزار).

بعد التفسير المادي للإسلام وللتراث الإسلامي، من أخطر الاتجاهات الفسلفية التي ظهرت في الحقبة المعاصرة في العالم الإسلامي، وهو اتجاه تغريبي، ظهر وتبلور في واقعنا المعاصر حيث يحاول تفسير وتحليل الحضارة الإسلامية تفسيرًا ماركسيًا، عن طريق إسقاط المقولات الفكرية الماركسية على دلالات التجربة الحضارية الإسلامية، وكذلك القيام بعمليات تحليل وتفسير لرموز الموروث الفكري الإسلامي، في محاولات ملفقة لإلباسها ثوبًا ماديًا وإخضاعها لمقولات المنظومة الفلسفية الماركسية، ومن ثم يغدو التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية- وفق هذا المنهج- بلورة لمصداقية مفاهيم المادية الجدلية والصراع الطبقي لحركة التاريخ وتنحو دراسة «حسين مروة» في كتابه: «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية» نفس المنهج الذي تبنته هذه المدرسة، حيث يعتبر التراث الفكري الإسلامي، تراثًا ماديًا رافضًا لكل المناهج التي تحاول أن تقرأ الفكر الإسلامي بغير الرؤية المادية والمنطق الجدلي.

وأهم من مثل هذا الاتجاه الماركسي في تحليل الإسلام وتراثه وحضارته نذكر «طيب تيزينى» في مشروعه الضخم «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، «محمود إسماعيل» في كتابه «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي» و«عبد الله

العروي» في مؤلفاته العديدة، نذكر منها «الإيديولوجيا العربية المعاصرة».

حقيقة المنهج: ويتحدث «حسين مروة» عن معالم الخطاب الماركسي في فهم التراث الإسلامي، فيري أنه يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي الإسلامي، تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو الخطوة الأولي إلى المكتبة العربية من قِبَل المؤلفين العرب، فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري بمختلف أشكاله، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا، ظلت دراسة هذا التراث، هي النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وتياراتها، على خط عام مشترك تحكمه رؤية أحادية الجانب للمنجزات الفكرية في هذه الحقبة، في إطار استقلالية مطلقة عن أحداث التاريخ.

وهذا يعني أن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة، بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي، ولذا بقي تاريخ الفكر العربي- الإسلامي تاريخًا ذاتيًا سكونيًا أو «لا تاريخيًا» لقطع صلته بجذوره الاجتماعية، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي.

وهذا المنهج في التعامل مع تراثنا وحضارتنا، يقتصر على التفسير والفهم والتحليل لذاتنا من خلال الأوضاع الاجتماعية والظروف المعاشية، هذا المنهج يغفل عمدًا المرجعية الشرعية الإسلامية في توجيه الأحداث على المستوي الاجتماعي والحضاري، بالإضافة إلى كون هذه المرجعية تمثل الصياغة الحقيقية الفاعلة لكافة التوجهات الفكرية والثقافية التي تبلورت في تراثنا وتاريخنا.

وهو يري أن المنهج التاريخي (يقصد الوقائع الاجتماعية) وحده القادر على كشف تلك العلاقة، ورؤية التراث في حركته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة

العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر.

وهو يعتبر هذا المنهج جديدًا في نوعه، حيث يري أن اللقاء بين المنهج المادي التاريخي ودراسة تراث الفكر العربي- الإسلامي للعصر الوسيط، سواء على صعيد البحث النظري، أم على صعيد الممارسة التطبيقية، هو لقاء حديث العهد جدًا لدي المفكرين والباحثين العرب المعاصرين، ويستثني «مروة» من ذلك دراسة واحدة تجمع شرائط هذا المنهج، وتعالج مشكلة التراث الفكري انطلاقًا من كونها مشكلة الفكر العربي الحاضر، لا مشكلة الفكر الماضي، وهي محاولة منهجية علمية للكشف عن العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية العربية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة وهو يؤكد على أهمية هذا المنهج في كونه ينطلق من فعل ضرورة تاريخية ارتبطت بحاجة قومية وموضوعية إلى مثل هذه الممارسات في حقل التعامل المنهجي العلمي مع التراث الفكري للشعوب العربية في المرحلة الحاضرة من ثورتها التحررية، فقد نضجت الظروف في هذه المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر التعامل المنهجي العلمي مع التراث الفكري للشعوب العربية في المرحلة الحاضرة من ثورتها التحررية.

المنهج المادي في سياستنا المعاصرة: وقد تبدى ذلك في علاقة البني الاجتماعية الإقطاعية العربية بسيطرة الإقطاعية العسكرية الحاكمة في دولة الخلافة العثمانية التركية، وقد عرف هذا التخلخل باسم «المسألة الشرقية» ويفسرها «مروة» بظهور الشكل الذي أفرز محاولة الغرب الرأسمالي الأوربي السيطرة الإمبريالية على البلدان الشرقية، التي تؤلف الجزء الأكبر من الدولة العثمانية.

الدول الإمبريالية الأوربية حول تركة «الرجل المريض» كما كانوا يسمون دولة العثمانيين ذاتها حينذاك- أي حول مداخل الشرق: البلدان العربية.

ويري «مروة» ضرورة تطبيق الموقف الثوري من قضايا الحاضر على الموقف من رؤية وتحليل التراث، أي لمعرفته معرفة ثورية، وذلك من خلال القوى الاجتماعية المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة، العلم، الأدب، الفن) المكونة لهذا التراث.

وهو يري أن استقصاء الأشكال المتعددة لمعرفة تراثنا الفكري، بعضها يتخالف وبعضها يتناقض وبعضها يتشابه، فكيف نفسر هذه الظاهرة في حين أن النتاج الفكري التراثي هو تواقع تاريخي له صورته الثابتة .

لتفسير هذه الظاهرة ينبغي أن نلحظ الفرق بين التراث نفسه ومعرفة هذا التراث، وهذا يعني أن معرفة التراث إضافة خارجية ترد إليه من مصادر متعددة، لهذا هي تتعدد وتختلف، وهو واحد لا يتغير. وهذا الواقع يحملنا على استنتاج أن كلا من التشابه والتخالف والتناقض بين تلك الأشكال «المعرفية» إنما هو صادر عن منطلقات اجتماعية لا فردية وموضوعية لا ذاتية.

الأساس الإيديولوجي لكل معرفة: ويستنتج «مروة» أن كل معرفة عن هذا التراث ذاته صدرت من مؤرخ أو مفسر أو دارس، قديمًا وحديثًا، وإنما يكمن وراءها موقف إيديولوجي وهو موقف طبقي، وليس شرطًا أن يكون هذا الموقف حضورًا مباشرًا في كل حالة خاصة، إنما له حضوره المستتر في القاعدة الفكرية التي ينطلق منها الشكل المعين لمعرفة التراث.

وهو يفسر لنا الأشكال المختلفة للتراث من خلال اختلاف «حاضر» كل موقع طبقي عن «حاضر» الموقع الآخر، وعلى قدر ما تختلف «علاقة كل منهما بالماضي عن «علاقة» الآخر به يختلف «التراث نفسه كذلك عند كل منهما، وبالصورة نفسها التي يرتسم بها «حاضر» كل موقع طبقي، وترتسم بها «علاقته» بالماضي، بالصورة نفسها يرتسم التراث أيضًا في المنظور الإيديولوجي لكل منهما، هكذا ينكشف أن التراث

ليس واحدًا، أن التراث يتعدد، لأنه منظور إليه من الحاضر، والحاضر متعدد.

ونعني هنا المنظور الإيديولوجي - الطبقي - التراث، رغم أن التراث كواقع تاريخي، واحد.

ومن هذه المنطلقات ينظر «مروة» إلى تراثنا الإسلامي، كواقع متخلف صاغته وأنتجته قوي متخلفة، أما القوى الثورية المعاصرة.

وهو يقصد القوي الماركسية والاشتراكية- لها تراثها المتميز عن تراث القوي المتخلفة.

ما معني المنهج الثوري لمعرفة التراث:

يرى مروة، إن وصف المنهج المعرفي لاستيعاب التراث بأنه منهج ثوري، يقتضي أن يكون قائمًا على قاعدة فكرية تعبر عن إيديولوجية ثورية، مادام قد تقرر أن معرفة التراث تنبع دائمًا من منطلقات فكرية تشكل قاعدتها الأيديولوجية، وأنه- لذلك- لا تكون المعرفة هذه واحدة، بل متعددة بقدر تعدد الأيديولوجيات في المجتمعات الطبقية لكل طبقة إيديولوجيتها، ولكل إيديولوجية شكل معين من «المعرفة» للتراث.

وطبقًا لتفسيره حركة التاريخ عن طريق رصد الظواهر الاجتماعية، يرى «مروة» أن الإيديولوجية الثورية، هي إيديولوجية الثوريين في المجتمع، أي الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترتبط مطامحها ومصالحها الطبقية والفئوية بمطالب التغيير الثوري في لحظة تاريخية معينة.

والقوي الاجتماعية والسياسية المؤهلة- موضوعيًا وذاتيًا- في لحظتنا التاريخية العربية هذه، لتحقيق الثورة الديمقراطية وهي في نفس الوقت تمثل قوي التحالف التقدمية والوطنية والديمقراطية، أحزابًا ومنظمات وهيئات وشخصيات.

وهذا يعني أن «مروة» يقر بسيطرة هذه القوى التقدمية ذات الطابع الاشتراكي، على واقع المجتمعات العربية، وهذا يعني أن الواقع الحالي يعد انعكاسًا لمبادئ المادية التاريخية وسيطرة الطبقات العاملة على مسار الحركة الاجتماعية والسياسية.

فهو يري أن هذه القوى المطحونة تعاني سوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة التي تعاني منها هذه القوى أنواع الشقاء المادي والروحي.

وهو يؤكد حتمية «المرجعية الاشتراكية» لتفصيل هذه القوي، حيث يقول: أن الفكر الثوري العلمي لهذه الإيديولوجية هو- بالتحديد- فكر الاشتراكية العلمية بقاعدتين رئيسيتين: المادية الدياليكنيكية، والمادية التاريخية، إن القاعدة الأخيرة «المادية التاريخية» هي الأساس في تحديد المنهج لإنتاج معرفة التراث بطريقة ثورية.

منهج المادية التاريخية وصورة التراث:

منهج المادية التاريخية ينظر إلى التراث في ضوء نظرية الجدلية في علاقة الحاضر بالماضي، وإلى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتوي التراث.

وبخصوص الاتجاه الذي يسقط ظروف العصر على قراءة التراث، فإن «مروة» يري أن «عصرنة التراث» تختلف جذريًا عن الموضوعات القائلة باستخدام المنهجية العلمية المعاصرة في إنتاج معرفة جديدة من التراث، والفرق الحاسم بين المنهجين يقوم أولًا: على إسقاط الماضي على الحاضر في موضوع البورجوازية (وهو يقصد الطبقات المستغلة) أي حصر مفهوم الحاضر وفي كونه امتدادًا صرفًا للماضي.

وهو ينظر من خلال منهج المادية الجدلية، أن العلاقة بين العصر والتراث، هي علاقة تطور تاريخي، ومن الواضح أن رؤية «المادية الجدلية» للعلاقة بين الماضي والحاضر، هي مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة.

وهو يري أن صورة التراث، كما تتكشف في ضوء الرؤية الثورية العلمية وإيديولوجية هذه الرؤية، فإنها الصورة النابضة بحركة التاريخ نفسه الذي أبدع للمجتمع العربي- الإسلامي تراثه الفكري.

وهو يؤكد على كون هذه الرؤية تتسم بالواقعية للتراث في صورة التراث هذه بوجهين متلازمين، أولهما، وجهه المتمثل بالمنهج العلمي الذي أضاء الصورة التراثية في حقلها التاريخي، وثانيهما وجهه المتمثل بالإيديولوجية الثورية القائمة في الأساس الاجتماعي لهذا المنهج.

وهو يصف المنهج السلفي في رؤية التراث، بكونه أحادي الرؤية، فهو يري أن هذه النظرة تضع اهتمامها كله في إبراز السمات الخاصة بالجانب الغيبي والمثالي من صورة التراث، وهو يصف هذه النظرة بأنها وحيدة الجانب، فهل المنهج العلمي «المادي التاريخي» يضع اهتمامه كله في إبراز السمات الخاصة بالجانب الآخر، الجانب المادي، من صورة التراث، أي أنه يقع في المناهج السلفية من خطأ النظرة الوحيدة الجانب.

وقد أغفل «مروة» أنه يقع في تناقض واضح، حيث أن الرؤية المادية للتاريخ تتسم بالأحادية، حيث تري أن المادية هي المنهج الموضوعي الوحيد لفهم مسار الحركة التاريخية.

خلاصة المقصود بالمنهج:

يري «مروة» أن المنهج يحمل صفة «المادي التاريخي»، وهو يري بهذا الطرح أن مفتاح الحقيقة كاملة التي يريد جلاءها. والمنهج المادي التاريخي، ينظر إلى التاريخ نظرة شمولية لا تري فيه جانبًا دون آخر، بل جوانبه كلها.

والحقيقة أن المنهج المادي التاريخي، يَدَّعي شمولية النظرة إلي الأحداث التاريخية، في الوقت الذي يقتطع ويجتزئ من التاريخ المواقف والأحداث التي

يحاول من خلالها إبراز مصداقية منهجه المقترح، وهذا هو لب الفلسفة الماركسية، التي ادعت شمولية النظرة إلى حركة التاريخ، والتناقض الرئيس في هذا الطرح الماركسي واتباعه هو: أن النظر إلى التاريخ غير ممكن إذا وقفنا عند أحادية الطرح وهو المنهج المادي دون غيره، فالتاريخ يسهم في صياغته تعدد العوامل، في الوقت الذي يغفل المنهج الماركسي الأبعاد الدينية والروحية والأخلاقية وتأثيرها في حركة التاريخ، فكم من حضارات ومجتمعات سقطت من جراء أزماتها الروحية والأخلاقية، في الوقت الذي عُرِف عنها الثراء والقوة في الإطار المادي.

كيف ينظر المنهج المادي إلى الفلسفة الإسلامية:

يرى «مروة» أن النظر إلى الفلسفة يجب أن يكون كمجري تاريخي موضوعي، يتطور دائمًا بتشابك الأفكار المختلفة وتفاعلها فيه، وبتصارع المادية والمثالية «الديالكيتك والميتافيزيقا» خلال هذا المجرى، أي أنه يجب النظر إلى تاريخ الفلسفة كمنظومة من المدارس والتيارات المتفاعلة، مع كونها جميعًا في نزوع دائم إلى الارتقاء من البسيط إلى المعقد، من الأدنى إلى الأعلى، ويرى أن كل هذه الخصائص للفلسفة بعامة، تنطبق أيضًا على الفلسفة العربية- الإسلامية ذاتها، ذلك بالإضافة إلى خصوصيتها الآتية إليها من وصفها التاريخي المعين.

وبهذا الطرح يقترح «مروة» ضرورة اكتشاف مكامن النزعة المادية في الفلسفة الإسلامية، حتى في صلب تجليات النزعة المثالية، وعلاقات الصراع بينهما.

ولكن كيف نحدد أشكال المادية، وأشكال المثالية، في فلسفة عربية إسلامية؟

يرى «مروة» أن الأساس في تغير أشكال المادية الفلسفية، يبرز عند ملاحظتنا المبادئ الآتية: ١- أن هناك موقفًا مشتركًا تجاه ظواهر العالم بين مختلف هذه الأشكال، وهو الموقف الذي ينظر إلى العالم المادي أنه الأسبق من الوعي وجودًا ، وأنه الواقع الموضوعي الأزلي المستقل بوجوده عن كل قوة أخري وخارجة عنه.

بالرغم من اشتراك مختلف أشكال المادية بموقفها الذي بينه «مروة» من العالم المادي، لابد من ملاحظة علاقة كل منها، في مرحلة تاريخية معينة، بنوع النظام الاجتماعي المعاصر لها.

كما يضيف ضرورة إبراز علاقة كل منها بالعلوم الطبيعية، وبالمرحلة التي بلغ إليها تطور هذه العلوم، فإن لهذه العلاقة تأثيرها كذلك في تحديد شكل المادية الفلسفية، على مثال ما نلحظ من أثر العلاقة التاريخية بين المادية الميكانيكية، وعلم الميكانيك في مرحلة تطور هذا العلم كظاهرة بارزة يتسم بها عصرها.

والمادية في الفلسفة العربية- الإسلامية، فهي على غرار مادية القرون الوسطي في أوروبا، من حيث أنها كانت تتخذ أشكالًا غامضة تتخفي بين ثنايا الدراسات اللاهوتية الإسلامية.

وهو يركز على أهمية التزود بالمعرفة العلمية لإبراز الأبعاد المادية للفكر الفلسفي، وهذا ما يؤكده تاريخ المعرفة البشرية في مختلف عصوره، ويؤكده واقع عصرنا الحاضر الراهن من أن المعرفة العلمية عن الطبيعة هي جزء في أساس كل تطور يدفع بسائر فروع المعرفة إلى الأمام، ولاسيما المعرفة الفلسفية من حيث نظرتها إلى الكون والطبيعة والمجتمع، وهذا الجانب له أساسه الاجتماعي، وهو كونه معرفة الإنسان عن الطبيعة مرتبطة بعالمه الخارجي المادي مباشرة، فهي مرتبطة إذن بنشاطه المادي الاجتماعي بالضرورة، وارتباطها بهذا النشاط حقيقة عملية يشهد بها تاريخ الحضارات البشرية بأسرها، إذ كانت دائمًا حاجات الإنسان المادية هي الدافع.

الوضع التاريخي للتراث الفلسفي:

يؤكد «مروة» أن كل تراث فلسفي يمكن تحديد «الوضع التاريخي» له، ولا يشذ التراث العربي- الإسلامي عن غيره من حيث التأثير بهذه العوامل، ومن هذه العوامل ما يعد من الحتميات التي توجه تطور الفلسفة وتاريخها.

ومن أهم هذه العوامل: عامل الصلة المتبادلة بين الظروف الخاصة أو الداخلية «القومية، الوطنية، الإقليمية،....» وبين الظروف العامة أو الخارجية (العالمية) وهذا يعني أن تطور الفلسفة لا يتوقف على الظروف الخاصة بهذا المجتمع أو ذاك فقط، بل يتوقف أيضًا على الظروف القائمة خارجه، والكلام على هذا العالم الخارجي أمر ذو أهمية في مجال دراسة التراث الفكري والفلسفي بخاصة، ودراسة علمية مستكملة طابعها الشمولي، وهو يؤكد على أن العامل الخارجي- أي النظرة الشمولية للعالم- تمكننا من حصن الأفكار التي تسيطر عليها الأدبيات البورجوازية لتاريخ الفلسفة، ومن أهمها فكرة «الحضارات المقفلة» أو «الثقافات المقفلة».

وهو يضرب الأمثلة من خلال فلاسفة الحضارة الغربية، وعلى رأسهم «أرنولد توينبي» و«أزوالد شبنجلر» الأول في الغرب حيث أنهما رفضا التفسير المركزي أو العنصري للحضارات، حيث ركزا على أهمية تقدير واحترام الثقافات الأخرى بجانب لغة الحوار القائم على إبراز الخصوصيات مع عدم إغفال العامل الشمولي أو العالمي للثقافات.

التفسير المادي للإسلام:-

ونحن هنا نحاول إبراز بعض الأمثلة المتعلقة بالإسلام والنتائج الفسلفية للبيئة الإسلامية، ولنبدأ بحديثين عن الإسلام حيث يقول: إن الإسلام في جوهره ومحتواه الواقعي، بل في شكله الديني، ومفاهيمه المتيافيزيقية والمثالية كذلك، كان استجابة موضوعية، مباشرة لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية من تغيير تاريخي، ولما كان يعانيه من تناقضات حادة في مكان (مكة مثلًا)، وغير حادة في أكثر من مكان (البيئات البدوية غير المستقرة). وهي تناقضات تلتقي كلها تقريبًا عند القاعدة المادية لها، وهذه القاعدة المادية هي مظاهر التفكك في النظام القبلي بسبب انهيار الاقتصاد الطبيعي، وشيوع التعامل التجاري والنقدي والربوي، وبروز ظاهرات من التمايز

والتفاوت الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء، أي بين كبار التجار والمرابين ورؤساء القبائل، وبين صغار التجار والحرفيين والمستخدمين والمعدمين والمدينين بالربا الفاحش وأفراد القبائل.

وحول أسس ومرتكزات الإسلام، يبلغ التعسف مداه، فيرى أن مبدأي التوحيد والقيامة اللذين دارت عليهما عقيدة الإسلام بالأساس، ينطوي وراء مفهوميهما الغيبيين جذر اجتماعي. فإذا كان مبدأ التوحيد يعني، بشكله الديني، وحدة الإله الخالق للكون، ثم وحدة الدين، ونستطيع أن نلمح في فكرة التوحيد انعكاسًا قد يكون خفيًا لفكرة التوحيد الاجتماعي، توحيد المجتمع القبلي المتفرقة على أساس جديد وليكن هذا الأساس دينيًا، فالمهم أن التفكك والانحلال اللذين كان يعانيهما النظام القبلي عند ظهور الإسلام كان يتطلبان توحيد مختلف الأطر القبلية ضمن إطار الدين الواحد الذي كان يعني اجتماعيًا: إطار الواحد.

وفيما يتعلق بيوم القيامة، فهو يفترض وجود عالم آخر وراء عالمنا المادي، فهو يحمل بصورة تكاد تكون مباشرة وعدًا للمحرومين والمظلومين اجتماعيًا، بأنهم سيجدون في ذلك العالم الآخر بديلًا عن الحرمان والظلم، وعزاء عن واقعهم السيئ ويحمل مع ذلك تهديدًا لظالمهم بالعذاب الأخروي، لكن قوي الاضطهاد الاجتماعي كان يمكن أن تستفيد من إحالة العدالة إلى الآخرة.

التفسير المادي للتشريع الإسلامي:

لقد تحدثنا من قبل أن «مروة» أراد إخضاع كل ماله علاقة بالإسلام وبتاريخه ونتاجه المعرفي لمقولات المادية التاريخية فيري بهذا الصدد أن المبدأ الأساسي للتشريع الإسلامي هو إقرار التمايز الاجتماعي، ورغم ذلك كانت تشريعاته صدمة لأغنياء مكة أشاعت فيهم الذعر، إذ نظروا إلى أثر انتصار الإسلام على مصالحهم في المدى القريب، لذلك لقي الإسلام، وصاحب الدعوة الإسلامية والمسلمون الأولون

اضطهادًا عنيفًا في مكة من زعامة قريش الغنية، ولم يجد هؤلاء الفقراء في الوعد والوعيد بيوم القيامة ما يدعوهم إلى تحمل الاضطهاد في الدفاع عن الإسلام، فقد كانوا محتاجين إلى حل مشاكلهم المادية بمعالجة مادية عاجلة.

وقبل أن نعرض لنقد المنهج الذي استخدمه «حسين مروة» في قراءة التراث الإسلامي، نشير إلى أهم المفاصل البحثية التي استخدمها وعرض لها في ثنايا مؤلفه الذي نحن بصدده.

حيث بدأ تعرضه وتحليله للتراث الإسلامي، حين مهد للتعريف بحقيقة المنهج الذي استخدمه في تحليل هذا التراث، ثم تعرض إلى مرحلة ما قبل نشوء النظر الفلسفي وهي المرحلة الجاهلية قبل ظهور الإسلام، ثم عهد ظهور الإسلام من خلال طبيعة الصراع بين الرسول ﷺ والقرشيين، وحدث الهجرة إلى المدينة، وفيما يتعلق بالمفاهيم الإسلامية، تعرض لمبدأ التوحيد والكون والطبيعة والإنسان، ثم الحركة التشريعية للإسلام والصراع بين مكة والمدينة، وأفاض في الحديث عن الجدل الفكري وعلاقة المعرفة بالإيمان.

ثم يعرج بنا إلى عهد الخلفاء الراشدين ومشكلة الخلافة ومسألة الشورى وحروب الردة، وحروب الفتوحات الإسلامية وظهور الخوارج، وقراءته للشيعة، ووقف عند النتاج المعرفي للعقل المسلم فمثلًا في مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث، ثم نشأة العلوم العربية، ورصد العديد من القضايا الفلسفية التي ظهرت في تاريخ الفلسفة الإسلامية، كمشكلة القدر، والجبرية والجهمية ومسألة الذات والصفات وغيرها، ثم عرض للخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، ثم المعتزلة وخلق القرآن، ووقف عند علم «المنطق» والظروف التي أحاطت بنشأته في إطار العلوم الإسلامية.

ونحن بدورنا لا نستطيع أن نقر بما أفرزه العقل المسلم في المجال الفلسفي

والكلامي، فهذه المجالات قد خضعت للعديد من التحليلات والتفسيرات التي لا يتسع المجال لرصدها، وفي هذا الصدد، فقد وقفنا عند «المنهج» الذي استخدمه «مروة» وهو المنهج «المادي التاريخي»، حيث مثل هذا المنهج المقياس. الذي اعتمد عليه الاتجاه الماركسي العربي في قراءة كل ما يمت للإسلام وحضارته وفي هذا الصدد نطرح السؤال الجوهري: هل يمكن اعتماد «المادية التاريخية» لفهم مسار الحركة التاريخية والحضارية، وإخضاع كافة العلوم والمعارف لهذا المنهج المادي؟.

وإذا استطعنا نقد هذا المنهج وتفنيده، فإن كل ما يترتب عليه بالتالي لا يمكن الاعتماد على القراءة المادية له، وهذا يعني أنه إذا استطاع العقل والفهم والتحليل إبراز عوامل التناقص حول حقائق المنهج المادي، وهو يمثل الأساس في الفلسفة الماركسية، فتكون النتيجة انهيار البناء حيث لم تقو أسسه على الصمود أمام التحليل الموضوعي لهذا المنهج الذي كان يحمل في طياته عوامل سقوطه، والتحليل الذي أصاب الاتحاد السوفيتي في بداية التسعينات من القرن العشرين خير دليل على أن المنظومة الماركسية قد ماتت يوم ولدت.

الرد على المذهب المادي:

والتساؤل الذي يفرض نفسه لدعاة المادية- كيف يمكن أن نسند إلى تلك المادّة الأساسية التي نجدها في الأشياء جميعًا، تنوّع تلك الأشياء وحركاتها المختلفة؟! إن الواقع والواحد المشترك، لا يمكن أن تتناقض ظواهره وأن تختلف آثاره، وإلا لو أمكن شيء من ذلك، لما أمكن للعالم أن يضع قانونه العام، وعلى هذا الأساس نعرف أن الواقع المادي المشترك للعالم الذي دلل عليه العلم، لا يمكن أن يكون هو السبب والعلة الفاعلة له، لأن العالم مليء بالظواهر المختلفة، والتطورات المتنوعة. أما الجانب الآخر، وهو الجانب الغيبي، فيري مالك بن نبي في معرض نقده للمذهب المادي: من الضروري أن نفرض مبدأ متميزًا عن المادة، فالله خالق ومدبر

للكون، وسبب أول ينبثق عنه كل موجود، وهذه الحتمية الغيبية «الميتافيزيقية» تسعفنا حين تعجز القوانين الطبيعية عن إعطاء تفسير واضح للظواهر، ففي الوقت الذي يعبر فيه المذهب الغيبي عن المطالب الفلسفية للعقل الذي يرمي إلى ربط الأشياء والظواهر ربطًا منطقيًا في تأليف منسق، نجده ينصب علاوة على ذلك جسرًا يتجاوز حدود المادة إلى مثال أعلى للكمال الروحي، إلى الهدف الأساسي الذي لم تكف الحضارة عن الاتجاه نحوه، فخلق المادة، هنا ينتج عن الأمر القاهر لإرادة عليا تقول لكل شيء حسب كلمة التكوين: «كن».

ونحن نرفض المسلك الماركسي المادي لتفسير الحركة التاريخية، ومن ثم الفكر المنبثق عنها، فماركس ومدرسته يذهبان إلى أن كل اكتمال تاريخي لا يكون إلا نتيجة الضرورات المادية، وحاجات الإنسان الأساسية، فالحاجة والفن الصناعي يمثلان في نظر ماركس، مركزي التقاطب لقوي الإنتاج، المركزين اللذين يحددان العلاقات الاجتماعية الخاصة بحضارة معينة كما يحددان هذه الحضارة ذاتها معنويًا وماديًا، ولكن هذه النظرية لا تفسر لنا النقطة الأساسية الماثلة فيما يحدث من تفكك العلاقات الاجتماعية وتلاشي الحضارات، دون ظهور أي تغيير في طبيعة الحاجات ووسائل الإنتاج، فحضارات أمريكا السابقة، وكذلك الحضارة الرومانية، لم تتلاش لفقدها الوسائل الصناعية والحاجات.

وهكذا نجد في التفسير المادي للوقائع التاريخية ثغرة أحدثها التحليل المفرط في المنهجية لهذه الوقائع، ذلك التحليل الذي يتخذ نقطة انطلاق من حتمية مادية أي من عملية ميكانيكية لا إرادية لتخطيط الحضارة.

وإذا كانت القراءة المادية للتراث، هذه القراءة تعتبر أن تاريخ الحضارة الإسلامية قد حددت نشأته وتطوره، أرضية اقتصادية اجتماعية محددة، وهذه رؤية قاصرة، حيث تهمل جوانب متعددة تساهم بشكل أو بآخر في صياغة الحدث

التاريخي، كالجوانب الدينية والأخلاقية وغيرها، وقد يكون للبعد المادي أهميته في البناء الحضاري، لكنه لا يمكن أن يكون بحال هو المقوم لتفسير حركة التاريخ، هذا بالإضافة إلى خصوصية الحدث الحضاري الإسلامي هذا التفسير الذي يستعصي على فهم كثير من المحللين الماديين الذين ينطلقون في تفسير الإسلام ومعارفه من خلال أرضية، فكرية لا تملك إمكانات التحليل العلمي الموضوعي لحركة الحضارة، بالإضافة إلى انعدام الثقافة العلمية الدقيقة بمنحنيات المعرفة والفكر في الحضارة الإسلامية.

والإشكالية التي يطرحها التفسير المادي. كما يمثلها «مروة» وغيرها تفترض هذا السؤال: هل يمكن معارضة عقيدة سلفية بأخرى مادية ماركسية؟ أليس في هذا النوع من التأويل للتراث ابتعاد عن ذاتيته الخاصة، هذا بالإضافة إلى أنه يري في البحث عن المنهج وفي المنهج مسألة سابقة منطقيًا وواقعيًا للتطبيق، وذلك أمر يقع فيه العديد من الماركسيين العرب عندما يعزلون أنفسهم وعقولهم عن مساحة المادة المطلوبة للفهم والتحليل، فإنه فضلًا عن خطأ هذا الرأي من الوجهة المعرفية ذاتها، يبقى بالنسبة للباحث العربي ضرورة اكتناه ذاتية التراث أولًا، والتعامل مع معطياتها وخلفياتها، كشرط أساسي لاستلهام (لاستلهام أو لاستلاب) المنهج منها، ذلك لأن الفكر المنتج للتراث لم يكن منتجًا إلا لأنه رافق وصاحب انبثاق الدعوة الإسلامية التي كانت لابد أن تفرز مصطلحها المعرفي الشامل وتتحول بدورها إلى أجهزة منتجة للمعرفة في عصر التدوين.

هذا كما أن محاولات التفسير المادي لنتاج العقل المسلم، تعد محاوله يائسة للقفز على التراث من الخارج، أي إسقاط مذاهب خارجية على التراث الإسلامي، مرة ماركسية وأخرى ليبرالية ثم وجودية فقومية فوضعية وظاهراتية، وفي هذه الحالة نسقط على التراث وجهات نظر غربية، ونغفل خصوصية التراث الإسلامي، فخطأ

هذه المحاولات يكمن في كونها قراءة غربية بمنهج غربي، كما أن دراسة جزء من التراث وتسميته ماديًا أو علميًا أو طبيعيًا أو دارونينا أو تاريخيًا، وتقديم هذا الجزء على أنه التراث، وهذه الدراسات تبقي تغريبية غربية، تأتي من خارج التراث الإسلامي، ولا تنبع من داخله، كما لا تأخذ بعين الاعتبار كلية وشمولية التراث الإسلامي وحركته الداخلية إن أزمة المفكر العلماني والتغريبي العربي، تكمن في مشكلة الخيار الحضاري، حيث يجدُّ جاهدًا في استخدام وتبني الأطر النظرية والمنهجية التي تظهر في المجال الفكري الغربي، وذلك لتخطي حقبة التخلف الحضاري في الواقع العربي، ولأن الفكر العربي قد استلبت توجهاته في اتجاهه نحو الغرب، فإنه يصطدم بمشكلات اجتماعية وفكرية وحضارية تختلف جذريًا عن السياق الغربي الذي يريدنا أن نحيا فيه.

والحقيقة أن الفلسفة الماركسية المادية، هي بطبيعتها فلسفة قامت على تأويل بعض المعلومات العلمية «التحريك والديناميك» في حدود الظاهرة الموضوعية، وتحولت بذلك إلى التاريخ والمجتمع في إطار الخصائص المسيطرة على نمو الفكر الأوربي نفسه، والتجربة الأوربية فجاءت انعكاسًا لحركة الواقع الأوربي.

لقد سعي هذا التيار إلى إيجاد عناصر الالتقاء بين التراث العربي الإسلامي، وبين مفاهيم المادية الماركسية، ولذلك فقد سعي إلى قراءة المراحل التاريخية الأولي المصاحبة لظهور الإسلام، والعلوم المنبثقة عنه، من خلال قراءة ماركسية واضحة تتسم بالقطعية، التي ترى في المنهج المادي الجدلي الماركسي المنهج الوحيد القادر على تحليل وفهم الحقبة التراثية بعمق ومنهجية، ومن ثم راح هذا التيار يطبق هذا المنهج على كل ما يمت بصلة، للعقيدة وللحضارة.

إن المنهج الذي ينعزل فيه المفكر عن المادة التي يريد دراستها، ثم يحاول من خلال موقف مسبق- تطبيق منهجية ما على هذه المادية لا شك أنه يؤدي إلى نتائج

تقصف بالموضوعية والحيدة، وتذهب إلى التعسف والغلو في فهم وقراءة الحدث قيد البحث والنظر، وهذا ما وقع فيه الاتجاه الماركسي العربي في محاولته قراءة التراث الإسلامي بمنهجية مادية واضحة الانتماء لمرجعيتها الفلسفية.

لقد لجأ العديد من رموز الفكر العربي الحديث إلى إقامة ما يشبه المشروعات الفكرية في فهم وتحليل التراث الفكري والحضاري للإسلام، وذلك من خلال المرجعية الغربية في مناهج العلوم الإنسانية المختلفة ومن خلال المذهبيات الفلسفية على اختلافها، وإن تظاهر هذا الاتجاه المعاصر، بمختلف فصائله أنه يسعي إلى تأسيس مشروعات فكرية مغايرة للأنماط الفكرية الغربية، إلا أن هذه المشروعات لم تستطع أن تبرهن على ذلك، والسبب أن منطق المناهج الذي استخدمتها في قراءة الإسلام والفكر الإسلامي، يغلب عليه المرجعية الغربية في التناول، ولا يجد في هذه الجهود عناءً كبيرًا في اكتشاف هذه التبعية في ميدان الأفكار، بذلك يصبح منطق الاتجاهات الساعية إلى ذلك، أقوي من مقاصد أصحابها، وهو منطق يغيب القراءة الواعية للذات من داخلها، ويرسخ منهجية الاستلاب في فهم الذات والتراث.

*****

الكتاب الرابع

أزمة العقل المسلم

الكتاب الرابع
أزمة العقل المسلم
أ.د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان ،
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
تحليل وعرض د. حسان عبد الله حسان

(١) الكاتب: السيرة والأزمة الحضارية:

الكاتب عبد الحميد أحمد محمد أبو سليمان، من أبناء مكة المكرمة، ولد بها عام١٩٣٦، حصل على بكالوريوس العلوم السياسية ١٩٥٩ من جامعة القاهرة، وعلى درجة الماجستير من نفس الجامعة عام ١٩٦٣، ثم حصل على درجة الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة بنسلفانيا في الولايات المتحدة عام ١٩٧٣.

من الجدير بالذكر الإشارة إلى أنه لا يمكن النظر إلى سيرة عبد الحميد أبو سليمان نظرة ذاتية «سيرة ذاتية» مجردة، ولكن من الصواب أن نطلق عليها «سيرة فكرية» حيث ارتبطت حياة الكاتب منذ الوعي العقلي بحركة الإصلاح الفكري للأمة، تصورًا، ومنهجًا، وعملًا. وهذا ما نحاول الإشارة إلى بعض ملامحه في هذا التقديم لدراسة كتابه «أزمة العقل المسلم» من خلال ثلاثة محاور فكرية هي تصوره الفكري للأزمة الحضارية ، ومنهجيته في الإصلاح ،وقضايا الإصلاح عنده.

(٢) التصور الفكري للأزمة الحضارية

يعتقد عبد الحميد أبو سليمان أن الأزمة الفكرية هي جوهر الأزمة الحضارية فإن ما أصاب العقل المسلم من جمود وتقليد وثبات وتوقف عن الحركة أدى إلى هذه الأزمة الفكرية، والتي حدد معالمها في أكثر من موضع لاسيما في كتابه «الرؤية الكونية الحضارية القرآنية» والذي يؤكد فيه على ما أصاب رؤية المسلمين الحضارية من

تشوهات في بنيتها وتجليتها وهذا أدى إلى حالة انبهار مثقفي الأمة بالنموذج الغربي القادر المنتصر، بسبب إنجازاته العلمية المادية، وبسبب موروث جمود الفكر، إلى جانب سيطرة روح التلقي والمحاكاة لدى مثقفي هذه الأمة من المتلمذين، في هذه الحالة، على الحضارة الغربية؛ هذا السبب الذي جعلهم يتبنون بوعي وبدون وعى، منهجية الفكر الغربي، بما يحمله في طياته من رؤية للحياة والكون، فلا ينصرفون بجدية علمية إلى إصلاح فكر أمتهم بالنظر والدراسة الناقدة لتراثهم ولمنهجية فكر أمتهم التي سبق أن جددت منطلقات الحضارة الإنسانية، والبحث في أسباب تراجع تلك الرؤية وتراجع معها فكر الأمة وبناؤها الاجتماعي وأداؤها الحضاري».

ومما أصاب تلك الرؤية - أيضًا - في جانبها الفكري ذلك «الخلل في فهم حكمة التنزيلات النبوية للمفاهيم القرآنية» وكان من نتائج هذا الخلل «أن تدهور حال الأمة لتصبح على هامش الحضارة والتقدم الإنساني وأصبح الإنسان المسلم مستهلكًا لا منتجًا».

ويذكر أبو سليمان أهم هذه التشوهات في تشخيص لهذا الداء الذي أصاب الأمة في كتابه (أزمة الإرادة والوجدان المسلم) وهى: تشوهات وانحرافات في فكر الأمة وثقافتها، والتي شملت: تشوه الرؤية الكلية، التشوه المنهجي، تشوه المفاهيم(مفهوم العبودية، التوحيد، التزكية، الاستخلاف، والإصلاح والإعمار) تشوه الخطاب، عقلية الشعوذة والخرافة، والعرقية.

وقد أجاب الكاتب عن سؤال طرحه بالفعل وهو كيف تشوهت هذه الرؤية الكونية الإسلامية؟ وأسباب الخلل في الفهم والجمود والتقليد في «الفكر» و«المنهج» ،ورأى أن هناك ثلاثة أسباب أساسية كانت وراء هذا «التشوه»:

أولًا: تحول الرؤية الإسلامية من جيل «الأصحاب» إلى جيل «الأعراب» ويذكر بأنه «من المهم التفرقة بين «رؤية الأصحاب» الكونية والقرآنية التي بهرت

العالم من حولهم وبين «رؤية الأعراب» التي عبَّرت خطاباتها عن الحد الأدنى من توجيه الخطاب النبوي لتلك القبائل البدائية بحكم دوره في موقع السلطان في المجتمع، والذي هدف من ورائه (إما حرب أو سلام) إلى إرساء بنية أساسية لمجتمع حضاري إنساني بين تلك القبائل الوثنية البدائية في أدنى صوره الاجتماعية الحضارية وأبسطها، وذلك بالتركيز على أركان الإسلام».

ثانيًا: العامل السياسي وآثاره في تكريس الاستبداد والملك العضوض، والذي بدأ مع العهد الأموي وبدأ معه تحول نظام «الخلافة الراشدة» إلى «نظام ملك وراثي مستبد» برزت معه وتمكنت ممارسات العرقية والقبلية والشعوبية، وتمكن الاستبداد والحكم العضوض، من نظام حكومات الأمة القاعدة.

ثالثًا: العامل الفكري، ويقصد به الكاتب ما تعرض له العقل المسلم من اختراقات من الفلسفة اليونانية والإغريقية وما انتقل إليهم من شغف بالجدل النظري الذي كرس في العقل المسلم إشكالات فكرية عميقة لم يتخلص منها حتى الآن حيث «وقع الفكر الإسلامي دون وعي في معركة رد الفعل على أرضية فكر الآخر الصورية السفسطائية التي أصابت الرؤية الكونية الحضارية بأزمة في الماضي، مازالت تعانى منها الأمة حتى اليوم وهى أزمة تعارض «النقل والعقل» التي هي من منطلقات الإسلام ورؤيته الكونية السننية» ويصف هذه الأزمة بأنها «أزمة زائفة أوقعت الأمة الإسلامية في معركة سفسطائية وهمية صورية لا وجود لها في الفطرة والواقع، لأن أي تعارض بين الوحي والعقل إنما هو تعارض وهمي، لأن وظيفة العقل بأولوياته في هذا المجال إنما هي في الجوهر بمنزلة آلة «الميزان» الذي يقوم بمهمة المقارنة والموازنة بين كفتين من المعطيات والقضايا، فيتحقق من مدى توازن الكفة بالأخرى».

رابعًا: الأزمة التربوية، يرى الكاتب - أيضا - أن هناك أزمة في النظام التربوي

وما يتعلق به من خطاب نفسي ووجداني لاسيما ما يتعلق بعملية التنشئة الوجدانية والنفسية في مراحل الطفولة التي تمثل الأساس الذي تبنى عليه شخصية الإنسان فيما بعد، وتحديدًا يؤكد على أن «غياب الخطاب النفسي العلمي التربوي السليم الذي لابد منه لبناء نفسية الطفل المسلم؛ قد أدى إلى خلل في تكوين البعد النفسي الوجداني السليم لدى الطفل المسلم، مما جعله ينمو إنسانًا بالغًا مفتقدًا لدفع البُعد الوجداني الفعال اللازم لتحريك الطاقة، وبذل الجهد، وتوفير الأداء الإيجابي (الإرادة) الذي يُعدُّ شرطًا ضروريًا لتملك القدرة على مواجهة التحديات التي تواجه الأمة والمجتمع بشكل فعَّال.

إن غياب هذا الخطاب النفسي التربوي هو الذي يفسر عدم قدرة الإنسان المسلم والأمة المسلمة - حتى اليوم - على الاستجابة لمتطلبات مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي، وتصحيح الانحرافات، وضم الصفوف، وإتقان الأداء، على الرغم من سلامة غايات هذا المشروع، وتوافر الوعي المعرفي بأهدافه وجل متطلباته لدى البالغين من أبناء الأمة.

يتحدد إذن التصور الفكري للأزمة الحضارية عند عبد الحميد أبو سليمان في ثلاث أزمات: (الأزمة الفكرية ((العقل والرؤية الكونية الحضارية))الأزمة السياسية) النظام السياسي والحرية والشورى (الأزمة التربوية والوجدانية (الخطاب التربوي النفسي وأبعاده الوجدانية والإصلاحية. وهذه الأزمات الثلاث هي التي دارت عليه معالجاته الفكرية في إنتاجه الفكري خلال مسيرته الإصلاحية النظرية والعملية.

(٣) منهجيته في الإصلاح:

انطلاقا من تصوره للأزمة الحضارية والتي تمثلت في القصور المنهجي الذي يعانى منه العقل المسلم نظرًا لتشوه رؤيته الكونية الحضارية فقد رأى عبد الحميد

أبو سليمان أن الإجابة على تساؤل من أين تبدأ الأمة طريق الإصلاح والبناء بما يضمن تحقق القضاء على متلازمة «الاستبداد والفساد» في فكر الأمة وتاريخها، إنما يكون بالبدء أولًا بعمل المفكرين والتربويين على تجلية الرؤية الإسلامية الكونية الحضارية، وإعادة بنائها في مخيلة أبناء الأمة وضميرها حتى تكون مستمدة من القرآن، وما فصله، وما عبر عنه، وكشف عنه الغطاء من أمر فطرة الإنسان في استخلافه في الأرض، والوسائل التي وهبها الله له من العقل والعلم، وتفعيل مفاهيم الدين لخدمة الأمة.

في ضوء ذلك التصور المنهجي اتخذ الكاتب طريقًا في إصلاح «العقل المسلم» لأنه كما يذكر هو الذي يستطيع إعادة التوازن للخلل الذي أصاب رؤيتنا الحضارية، وهو الذي يستطيع أن يدرك حكمة التنزيل النبوي لمفاهيم القرآن، والخروج من مأزق التقليد المطلق والانفصال بين الفطرة والوحي.

ويرى أبو سليمان أن الدليل العقلي أولى بحجية الوحي، وأن أهم ظاهرة من الظواهر التي عانى منها فكر الأمة في تاريخه المتأخر هو تجاهل أصحاب العقلية العلمية المنهجية من جمهور علماء الأمة، واستحكام عزلة العلماء والمثقفين المسلمين في أروقة المساجد والمدارس. وفي هذا الإطار يؤكد على أهمية وفرضية معالجة القضية المنهجية في الفكر الإسلامي وإعادة بنائها ووحدة المعرفة الفطرية والاجتماعية.

ويشير الكاتب إلى أهم مبادئ ومعالم هذه الرؤية الكونية التي يتطلب بناءها وهي مستمدة من القرآن ،وهي جملةً: التوحيد، الاستخلاف، العدل والاعتدال، الحرية، المسئولية، الغائية، الأخلاقية، الشورى، الحرية، العلمية والسننية، العالمية، السلام، الإصلاح والإعمار، الجمال.

(٤) قضايا الإصلاح الفكري:

في قراءة لأهم القضايا التي تناولها الإنتاج الفكري لعبد الحميد أبو سليمان نلاحظ أنها جاءت لمعالجة قضايا المنهجية وإصلاح العقل ثم أخيرًا دخل الجانب التربوي دائرة اهتماماته الإصلاحية.

بدأ إنتاجه العلمي «بالنظرية الاقتصادية في الإسلام» ١٩٦٠ محاولًا استخلاص مبادئ وفلسفة للاقتصاد الإسلامي من القرآن، ومن السياسات النبوية في العهد النبوي، ثم تناول «نظرية العلاقات الدولية في الإسلام» ١٩٧٣، وحاول في هذه الدراسة استخلاص المنهجية الإسلامية في مجال العلاقات الدولية من خلال إبراز قيم الإسلام الأساسية في العلاقات الإنسانية مع الذات ومع الآخرين وذلك مقارنًا بالفلسفات الغربية الماركسية والليبرالية.

وفي كتاب أزمة «العقل المسلم»-١٩٩١م- موضع الدراسة-اهتم بإدراك ما أصاب العقل المسلم والإجابة على تساؤل: كيفية إعادة منهجيته وتطوره من وحدة المعرفة والعلوم والمعارف في حقائقها العلمية الثابتة إلى توظيفها في ميدان الإصلاح الحضاري الشامل، وتناول في هذا الكتاب قضايا عدة منها «الأصالة الإسلامية» «الجذور التاريخية للأزمة»، «مجالات تصحيح المسار» «تقويم المنهج التقليدي للفكر الإسلامي ونقده» «منهجية الفكر الإسلامي: القواعد والأسس».

أما كتاب «أزمة الإرادة والوجدان المسلم» ٢٠٠٤، فقد اهتم فيه بتناول «المشروع التربوي»، في الإصلاح والذي أطلق عليه «البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة» وانطلق فيه من مقولة أن مفتاح تغيير الأمة وحركة الإصلاح فيها يبدأ من المشروع التربوي النفسي الوجداني». وهو نفس درب الأنبياء في القرآن الكريم.

كما تناول قضايا التعليم الجامعي وإشكالية وحدة المعرفة أو تكاملها كما جاء في «الإصلاح الإسلامي المعاصر.. الثابت والمتغير.. التعليم العالي».

وفي ظل الاهتمام العالمي بمسألة «العلاقة بين الحضارات» أو «الإسلام والغرب» كتب عن «العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار» مؤكدًا على ضرورة التعامل مع النصوص الحديثية بصورة أكثر إحاطة واتساع أفق وعلم وقراءة لسياقات هذه النصوص الزمانية والمكانية أو التعامل معها من خلال ما أسماه «منهجية منضبطة تعتمد على مصدرية الوحي».

أما في كتابه «الإنسان بين شريعتين» (ط٢، ٢٠٠٧) أوضح فيه أن الإنسان تلتقي فيه الروح والمادة، وأن الإنسان موزع بين الرؤية الكلية الروحية والرؤية الكلية المادية، بين الحق قوة، وبين الحق للقوة، وكيف أن الغرب يتخلى عن الأديان لأسباب تتعلق بالرؤية الخاصة وأخذ بالرؤية المادية التي هي شريعة الغاب، والتي توضح مسار الحضارة المعاصرة المبنية على القومية وعنصرية السلالة.

(٥) **مشروع إسلامية المعرفة ومأسسة الفكرة: أو «النظرية والتطبيق»**:

تغلب عبد الحميد أبو سليمان على واحدة من إشكالات الفكر الإصلاحي الحديث والمعاصر وهى إشكالية «النظرية والتطبيق» أو الفصام بين الفكرة والواقع أو القول والعمل، فأفكاره الإصلاحية قد تم مأسستها في مشاركته بتأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد بدأت هذه الفكرة عام ١٩٧٢ عندما ساهم في تأسيس جمعية العلماء المسلمين التي كان يرأسها إسماعيل الفاروقي، وذلك بهدف النظر في أحوال الأمة والبحث عن مخرج لأزمتها. ثم تطور هذا التفكير إلى إنشاء مؤسسة أطلق عليها «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» والذي انعقد أول مؤتمر له عام ١٩٨٢ بباكستان والذي طرح فيه قضية وحدة المعرفة وبناء العلوم الاجتماعية والنظر إليها من منظور إسلامي.

وهنا ارتبطت أفكار أبو سليمان الإصلاحية بالمشروع الجديد الذي تبناه المعهد وهو «إسلامية المعرفة» وكان ذلك على مستويين: الأول، مستوى التنظير للفكرة، حيث ساهم مع إسماعيل الفاروقي في كتابة الأفكار الأولى لمشروع «إسلامية المعرفة.. المبادئ العامة، خطة العمل»، وما تلاه بعد ذلك من كتابات تأصيلية وتنظيرية لهذا المشروع، والمستوى الثاني، مستوى العمل والأستاذية والقيادة، حيث شغل رئيس «الجامعة الإسلامية في ماليزيا» لمدة عشر سنوات ١٩٨٨ - ١٩٩٨. قدمت الجامعة خلال هذه الفترة تجربة رائدة لتطبيق مشروع إسلامية المعرفة في مجال التعليم العالي عرض لها أبو سليمان في العدد السادس والعشرين من مجلة إسلامية المعرفة تحت عنوان «إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق.. الجامعة الإسلامية العالمية نموذجًا» .

ثم تولى رئاسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ عام ١٩٩٩، وحتى الآن. وطرح في عام ٢٠٠٨ خطة لإسلامية المعرفة للعشر سنوات القادمة»، وأوضح في مقدمة هذه الورقة أن الغاية منها مراجعة عامة لما مضى من الجهود ومن عمل المعهد، والوقوف على ثغرة الإصلاح الفكري كأساس لتصحيح مسار الإصلاح الإسلامي الحضاري المعاصر في سبيل تفعيل قدرات الأمة وترشيد مسيرتها.

كما أشارت الخطة أيضًا إلى أولويات العمل في المجال الفكري والتي أكد فها على ضرورة العناية بإصلاح الرؤية الحضارية، وإعادة فتح ملف دراسة السُّنة والتراث، والاهتمام بإعادة مركزية العقيدة والتشريع إلى القرآن، والعناية بمجال الدراسات المنهجية في مجال القرآن ومخزونه من المفاهيم، وإصلاح مناهج التعليم وترشيد ثقافة الدارسين، وفتح ملف مشروع الكتاب الجامعي.

كما أكدت هذه الورقة على مجال التربية وضرورة أن يكون في صدر اهتمامات المعهد خلال السنوات المقبلة، والعناية - أيضًا - بالمؤسسات التربوية المعنية بالطفل.

(٦) الكتاب: الإشكالية الفكرية والمنهجية

يعد الكتاب موضع الدراسة- أزمة العقل المسلم- تمثيلًا لمعاناة عاشها الكاتب مع «حالة الأمة» باحثًا لها عن مخرج من الأزمة التي تعيش فيها منذ قرون. وقد خرج الكاتب من هذه المعاناة ومن هذه الدراسة إلى تحديد وتشخيص الداء - كما يراه - الذي هو أصل وجوهر معاناة الأمة كلها وهو «العقل المسلم» الذي أصيب بأزمة في رؤيته الفكرية والحضارية بسبب «الغبش والقيود المكبلة» لهذه الرؤية والتي طرحت أمامه بديلين لا ثالث لهما: إما أن يقبل كل تاريخه وماضيه بعُقده وانحرافاته وما تركته من بصمات على منهجه وفكره ومجتمعه ومؤسساته، وإما أن يرفض كل تراثه وتاريخه وكل مقومات شخصيته وكيانه، لأن مسيرتها على مر الأجيال قد أصابها خلل، ولأن معالم شخصيته أصابتها أمراض وتشوهات وعلل.

وكانت محصلة هذه الرؤية المختلة المعتمة خلطًا بين الفكر والعقائد وبين الغايات والوسائل وبين الدين والتاريخ وبين المبادئ والرجال وبين القيم والأحداث وبين المفاهيم والتقاليد، فتوزع العقل المسلم بين فريق يدعوه لأن يأخذ ذلك كله أو يدعه كله، وما فَرَّق في دعواه بين الدين والتاريخ ولا ميَّز في طلبه بين الغاية والوسيلة.

لذا فإن الكتاب يحاول أن يناقش سبل تغيير منهج التفكير الإسلامي بما يساهم في تصحيح منطلقاته ووضوح رؤيته وتحديد مفاهيمه ومصطلحاته ومكوناته وتصوراته لأنه بدون ذلك «سوف يبقى العقل المسلم عاجزًا عن النظر الناقد والرؤية النافذة، وسوف يظل يراوح في حلوله ومحاولاته المتكررة الفاشلة على مر القرون والأجيال والدول».

كما يراهن على «البعد الفكري» للأزمة الحضارية للأمة الإسلامية في محاولة للبحث في جذور «الاعتلال الفكري» و«الخلل العقلي» الذي أصابها، ومناقشة

للبدائل المعروضة والمطروحة للخروج، وتقديم رؤية للحل تقوم على «الأصالة المعاصرة» وذلك لتصحيح المسار، وتدشين منهجية فكرية في ضوء هذه الرؤية.

يعالج الكتاب هذه الأزمة في ستة فصول ، الفصل الأول يتضمن الأصالة الإسلامية المعاصرة هي الحل ،والفصل الثاني يتناول بالنقد المنهج التقليدي للفكر الإسلامي ،والفصل الثالث يطرح الأسس والقواعد للمنهج الإسلامي المتجاوز للأزمة، والفصل الرابع يعرض للمنهج الإسلامي وبناء علوم الحضارة الإسلامية ، أما الفصل الخامس خصصه الكاتب لطرح مقدمة في العلوم الاجتماعية الإسلامية ، والفصل الأخير جاء لمعالجة الإسلام والمستقبل.

(٨) مقدمات الأزمة وأسبابها:

يشير الكاتب إلى سببين أساسيين أولهما، تغير القاعدة السياسية: الأعراب والفتنة وسقوط الخلافة، وما تبع ذلك من اندلاع مواجهات داخل الدولة والمجتمع الإسلامي، وثانيهما، الفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية، ولقد مثَّل هذا الفصام - التربة الخصبة لأمراض الأمة اللاحقة والتي جعلتها اليوم تقف فكريًا وماديًا مبهورة الأنفاس - عاجزة ومهددة في صميم وجودها وكيانها - أمام التحدي الحضاري الغربي المعاصر الذي انتصب يهددها ماديًا ومعنويًا بالسحق والدمار.

ومن نتائج هذا الفصام على العقل المسلم - بالإضافة إلى ما سبق -عزل القيادة الفكرية عن المسئولية الاجتماعية والممارسة العملية، وهذا بدوره كان العامل الأساسي والأهم خلف عجز العقل المسلم وضموره حتى انزوى في أروقة المساجد بين طيات الكتب النظرية والتاريخية التي تعنى في جوهرها بأسلوب وصفى ومنهج لغوى في معرفة مرامي نصوص الكتاب والسنة وغايتهما ومحاولة الحيلولة بين السلطان وأتباعه وبين استعمال هذه النصوص كوسيلة وأداة لتأصيل انحرافاته، وانتهى الأمر إلى ما عُرف بقفل باب الاجتهاد.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أدى هذا الفصام -أيضًا-إلى جهل القيادة السياسية وحرمانها من وجود قاعدة فكرية تخدمها وتواكب معها المتغيرات وتمدها بالفكر والسياسات والبدائل، ومن ثم تحولت القيادة السياسية في معظم مجمل تاريخ الدولة الإسلامية إلى سلطة مستبدة غشوم تأخذ الناس بالقهر والخسف ولا يكون للشورى ومشاركة الأمة مجال ولا نصيب في تسيير شؤون الأمة وتوليد قناعاتها وطاقة بذلها وعطائها. ولا غرابة -أيضًا- أن ينتهي الأمر بمجمل الأمة إلى الاضمحلال والانحسار والتراجع الحضاري في الكيان النفسي والفكري وفي المؤسسات والنظم.

(٩) نتائج الأزمة: في الفكر لا في العقيدة:

الرسالة الجوهرية لمعاناة الكاتب التي ضمنها هذا الكتاب هو ضرورة إدراك أن الأزمة التي تعيش فيها الأمة هي أزمة فكر لا أزمة عقيدة، وأن وجوه القصور في حياة المسلمين لا ترجع إلى قيم الإسلام ومقاصده وغاياته، وإنما ترجع إلى فكرهم وعقلهم. إن حديث القصور وحديث الإصلاح إنما هو حديث عن العقل المسلم والفكر المسلم وعن تنزيل العقل المسلم والفكر المسلم للمبادئ والقيم والغايات على المجتمعات والتنظيمات والوقائع والأحداث.

وبصورة أكثر وضوحًا لقد اختلط - ضمن ما اختلط في العقل المسلم -قضية الفكر والوسائل وقضية القيم والغايات. فهناك فرق بين مبدأ التكافل والتضامن وبين إجراءاته وترتيباته، وهناك فرق بين مقاصد الشريعة وبين سياستها، وبين مبادئ الشريعة وقيمها وبين إجراءاتها وترتيباتها، فالقيم والمبادئ والمقاصد هي من كليات الوجود تمتد في الفطرة السوية عبر المكان والزمان، أما الترتيبات والإجراءات والسياسات والتطبيقات فتنطلق من الزمان والمكان نحو القيم والمبادئ والغايات في أصل الفطرة وكليات الوجود.

إن أزمة الفكر المسلم - أيضًا - كما هي اليوم هي أزمة المنهج العلمي الاجتماعي والعلوم الاجتماعية التي تمد الأمة - بجانب المعرفة بدلالات النصوص - بالمعرفة بالطبائع والفطرات والوقائع والأحوال في الزمان والمكان حتى تتمكن الأمة من بناء فكرها ونظمها ومؤسساتها وسياساتها التي تحقق غايات الإسلام وقيم الإسلام ومبادئ الإسلام.

(١٠) **تقويم ونقد المنهج التقليدي للفكر الإسلامي**:

يقصد الكاتب بـ «المنهج التقليدي» في الفكر الإسلامي ما هو معروف بعلم أصول الفقه باعتباره يمثل أهم جزء في المنهجية الأساسية في دائرة الدراسات الإسلامية، ويصفه بالتقليدي وذلك لمتابعة دارسيه لطرق ومناهج عصر الصدر الأول لهذا العلم والتقليد له. والقواعد العامة لهذا العلم وهذا المنهج تتمثل في مجموعتين: مجموعة أساسية ومجموعة فرعية، المجموعة الأساسية تضم: المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم والسنة والإجماع والقياس، والمجموعة الفرعية تتكون من مجموعة القواعد والمتطلبات والمصادر التي تقوم على مجملها عمليات الاجتهاد وتفهم الواقع الحياتي الاجتماعي باتجاه الالتزام والممارسة الحياتية من منظور إسلامي.

ويشير عبد الحميد أبو سليمان إلى مجموعة من أوجه النقد تتعلق بعضها بالممارسات والبعض الآخر بالقواعد والمنهج منها:

١- غلبة الدراسات اللغوية والتاريخية على الأصول الأساسية للفكر الإسلامي(القرآن والسنة) وغياب الدراسات التي تقوم على الفهم والدراية بالواقع وإمكاناته وحاجاته واعتبار هذا النوع من الدراسات قضية ثانوية في مقابل الدراسات النظرية التي احتلت مكان الأصل في التعامل مع هذين المصدرين (القرآن والسنة) وهذا يفسر غلبة المنهج والفهم اللغوي الجامد على الدراسات الإسلامية في العصور المتأخرة وانقطاع الاجتهاد.

٢- الخلط بين مكانة وموقع القرآن والسنة كلٍّ منهما بالنسبة للآخر، وسيادة هذا الجدل حتى لا يكاد يوجد إدراك موضوعي واضح وحاسم لدور متميز لكل منهما ولعطائه. وبذلك سيطر على دراستهما المعاصرة مفهوم التقليد التاريخي وفكرة النسخ. وضاعت حكمة السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة وحركية الفقه والفكر الإسلامي.

٣- العقل والنقل، مما انشغل به المنهج التقليدي للفكر الإسلامي قضية العقل والنقل والتي نجمت عن الانفصام بين مجال العلوم الشرعية (الفقهية) ومجال علم الكلام(علم العقيدة والتوحيد) والذي لم يكن مجرد انفصام شكلي وتخصصي وأكاديمي، ولكنه انفصام فكرى ترك آثاره على العلاقة بين الدين ومفاهيمه ومقاصده وبين الحياة الاجتماعية ومؤسساتها.

٤- قضية النسخ في القرآن والسنة، فالرأي السائد في المنهج التقليدي في مفهوم النسخ يثبت في كثير من الحالات الحكم والتوجيه فقط للنص اللاحق وإلغاء المفاهيم والأحكام السابقة، وهذا الإلغاء لا يأخذ بالضرورة سياقات الحكم والتوجيه والاهتمام به. وبذلك يكون مفهوم النسخ في الشريعة هو أقرب إلى مفهوم النسخ في الأحكام الوضعية التي يلغى الحكم اللاحق فيها الحكم السابق مع اختلاف الحالين وتباين الوضعين.

٥- ويعكس مفهوم النسخ - بهذا المعنى - مفهومًا غير حركي في منهج الفكر الإسلامي يعمل في غيبة عن ملاحظة الفرق بين الطبيعة العامة للقرآن الكلية المجردة وطبيعة السنة التي تمثل في عمومها الممارسة والتطبيق، كما يعكس - مفهوم النسخ - ضعف الوعي على اعتبار الزمان والمكان في التطبيق والممارسة عند النظر في النصوص وحقيقة المقصود منها ومن التوجيه فيها.

٦- تقديس السلف، منهجًا وممارسات وآراءَ، ومن الأمثلة التي ساقها الكاتب

في هذا الصدد ما يلاحظ من إضفاء القدسية على أقوال السلف فيما ورد عنهم من فهم وشروح واجتهادات وإلحاقها بالسنة أو الوحي، وكأنها جزء منها، رغم تأكيدنا أنه لا قداسة إلا للوحي، ولكننا في دراستنا لأقوال السلف ندرسها لنقلدها ونتابعها ونجهد أنفسنا لكي ننزلها بالقياس على أحوالنا استجابة لما غرس في نفوسنا من فهم خاطئ لمعنى إجلال السلف وهذا الفهم حال أحيانًا بيننا وبين الإصلاح والنمو.

(١١)الأصالة المعاصرة منطلق النهضة:

إحدى المسارات التصحيحية التي يطرحها الكتاب ما يتعلق ببدائل النهضة أو الخروج من الأزمة، ففي ضوء نقد خيار التقليد الغربي أو الحل الأجنبي من ناحية، ونقد خيار المنهج التقليدي الإسلامي بالعودة التاريخية إلى استعادة الصور المادية التاريخية للمجتمع الإسلامي في عصره الذهبي. يقدم حلًا آخر يراه أكثر مناسبة لطبيعة الأزمة والحل في نفس الوقت، هذا الحل يقوم على منطلق أسماه الكاتب «الأصالة الإسلامية المعاصرة».

يزاوج الكاتب هنا بين مصطلحين اُتفق في العقود الأخيرة على أنهما يمثلان الرؤية الوسطية الإسلامية للنهضة وهما الجمع بين طرفين هما الأصالة والمعاصرة، ويبدو من هذا الجمع -أيضًا- أنه محاولة لتجنب إشكالية «القديم والحديث» التي أثيرت مع الاحتكاك بالتقدم الغربي المعاصر.

ويحاول أبو سليمان أن يكون أكثر تحديدًا برؤيته المفاهيمية حول هذه المزاوجة «الأصالة والمعاصرة» فيشير إلى أن هذا المنطلق كما يدل مسماه مبنى على أساس الإسلام في الغاية والعقيدة والقيم والتصورات... والتجديد المطلوب هو في التأكيد على أصالة وعصرية الحل الإسلامي المقترح، بمعنى أن يتوجه الحل من منطلق العقائد والقيم والنوازع الإسلامية نحو واقع الأمة المعاصر وقضاياها القائمة، وما يستلزم ذلك من إدراك أبعاد الزمان والمكان في فهم التراث والتجربة الإسلامية

للعصر الأول من جانب، وإدراك معنى التغيرات الكمية والنوعية في الحياة البشرية بكل ما يحتمه حسن الفهم من الشمول والدقة والعمق من الخبرة والتحليل من جانب آخر.

إن «الأصالة المعاصرة» محاولة في قراءة «النص» برؤية معاصرة وإنزال القيم في الواقع المتجدد، واستدعاء التصورات الإسلامية بمراعاة عنصري الزمان والمكان، أو بقول الكاتب «إن مفهومنا للأصالة والمعاصرة أي التعامل مع الواقع المعاصر من منطلقات الأمة وذاتيتها يعنى أولًا الشمول، وهو بالتالي يعنى فهم كلية التطبيقات والسياسات الأولى الإسلامية بكل أبعادها الزمانية والمكانية، وتفهم واستنباط غاياتها ومقاصدها وعلاقتها الصحيحة لتكون قاعدة التعامل مع كلية الحياة والمجتمع المعاصر وحتى تتمكن الأمة أن تصبح في مقعد القيادة الحضارية» .

(١٢) **منهجية الفكر الإسلامي**: **القواعد والأسس**:

يطرح الكاتب هنا عدد من القواعد والأسس لمنهجية الفكر الإسلامي كما يتصورها في ضوء معالجته للقصور الحادث في المنهج التقليدي وهو ما يقدمه - أيضًا - لمنهجية العمل الإسلامي على المستوى النظري والمستوى الحركي والعملي على السواء مراهنًا على قدرة العقل المسلم على استيعاب تلك المنهجية بقواعدها ليستطيع معها عبور أزمته الفكرية والمنهجية وبالأمة من التراجع إلى النهضة.

ومن حيث الشكل قدم هذه القواعد في خمس كليات يمكن طرح فرعيات عديدة تحت كل منها. هذه الكليات الخمس هي:

- الإطار العام لمنهجية الفكر الإسلامي ومعارفه: تكامل الغيب والشهادة.

-مصادر الفكر والمنهجية الإسلامية: الوحي والعقل والكون.

-المنطلقات الأساسية للمنهجية الإسلامية والفكر الإسلامي (الوحدانية - الخلافة - المسئولية الأخلاقية).

-المفاهيم الأساسية للمنهجية الإسلامية (غائية الخلق والوجود - موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها - حرية القرار والإرادة في العقيدة والفكر والأداء الاجتماعي - كلية التوكل - السببية في أداء الفعل الإنساني).

-خصائص منهجية الفكر الإسلامي (شمولية المنهج وشمولية العقيدة).

والمسئولية الفكرية التي يقدمها هذا الطرح المنهاجي تُلقَى بالتأكيد على العلماء والمفكرين في الأمة الذين لابد وأن ينصرفوا إلى إصلاح منهجيتهم في ضوء الأصول الأساسية (الوحي والكون) دون الانشداد إلى مناهج لا تساعد في تحقيق غائية الخلق أو عمران الوجود، منطلقين في رؤيتهم من الجمع بين القراءتين هذه القراءة التي نظرت لها المنهجية المذكورة بإحياء لا ابتداع، فقراءة (الكون والوحي) هي الأصل في قراءة العقل المسلم السليم، أما القراءة المجتزئة على أحدهما فهي من ملامح الخلل الذي أصاب العقل المسلم.

ويذكر الكاتب في هذا الصدد «أن المنطلق الأساسي للمنهجية الإسلامية للمعرفة من جانب علماء الإنسانيات المسلمين بالثوبة إلى رشدهم ومعرفة موضع الوحي وهدايته الكلية مصدرًا للمعرفة والتوجيه في مجال دراساتهم، كما أن على علماء دراسات الوحي الإسلامي معرفة موقع العقل والفطرة منها وما أودع الله في العقل والفطرة من السنن والنواميس التي هي أساسية لفهم معاني الوحي ودلالاته ووضعه في موضعه الصحيح في حياة الإنسان.

(١٣) بناء علوم الحضارة الإسلامية وإسلامية المعرفة: متطلبات وشروط

يشير الكاتب إلى أن من أهم مستلزمات بناء المنهجية الإسلامية في مشروع إسلامية المعرفة هو تجديد النظرة للعلوم بميزان الضوابط والشروط التي طرحتها المنهجية الإسلامية، وأبرز هذه المتطلبات هو إعادة تصنيف العلوم الإسلامية وأن هذه القضية - تصنيف العلوم الإسلامية - لا تقف عند إعادة تبويب المادة العلمية،

أو تبسيطها للدارس المسلم، ولكن - أيضًا - تنقيتها من الشوائب التي لحقتها في فترات التكوين بسبب الدس والقصور الإنساني.

كما أن تصنيف النصوص، وخاصة نصوص السنة يقتضي إعادة تقديم مناهجها وأساليبها، بعيدًا عن الرموز والتقنيات والاهتمامات الأكاديمية الخاصة بالعاملين تاريخيًا في حقل السنة، وعلى العلماء والباحثين أن يقفوا من مثل هذه الدراسات موقفًا إيجابيًا وعلميًا في آن واحد. وهذه القضية - تصنيف العلوم - تُعد إحدى أولويات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والذي طرح خططًا لإنجازها والمساهمة فيها.

وفى إطار هذا البناء يلفت الكاتب النظر إلى التراث الإنساني لاسيما الحضارة الغربية المعاصرة ويدعو إلى التعامل معها من خلال منهج انتقائي واقتباس فكرى وحضاري ففي هذه الحالة تبقى المسألة العقدية وقضية الهوية والغايات والكليات بعيدًا عن المساومة أو التهاون، وتعدو عملية الانفتاح الحضاري اختيار لما هو مفيد وانتقاء من المكونات والوسائل الحضارية والعلمية المتوافرة، لكي يوضع في موضعه الصحيح من مقتضيات حاجة الأمة الحضارية وهذا الذي يُسمى بـ«التلاقح الحضاري» وهو بالطبع ضد «الهيمنة الحضارية» و«الاستلاب».

وفيما يتعلق ببناء مقدمات العلوم الاجتماعية من المنظور الحضاري الإسلامي أو إسلامية العلوم الاجتماعية والإنسانية والتي يتم فيها الربط بين الرسالة والوحي وبين مجالات هذه العلوم وأبعادها في ضوء غايات الوحي ومقاصده وأحكامه، يُوضح الكاتب أن المقدمات المطلوبة للعلوم هي على نوعين: النوع الأول، منها ما هو مقدمات عامة تتعلق بالمبادئ العامة للإسلام ومقاصده الأساسية في الحياة والأنظمة والإطار العام لمنهجية الفكر الإسلامي.

أما النوع الثاني من المقدمات الإسلامية، في مجال العمل العلمي فإنه يتناول:

١- المقدمات والأسس لكل علم وكل مجال من مجالات المعرفة والعلوم الاجتماعية وغير الاجتماعية.

٢- ما تنطوي عليه من أحوال الفطرة والواقع والإمكانات والعلاقات مما يخص كل مجال بعينه.

٣- ما ينطوي عليه من مقاصد وقيم وتوجيهات وضوابط منهجية إسلامية خاصة يتميز بها ذلك المجال.

٤- مناقشة المجال العلمي المقصود في ضوء هذه المبادئ والمقاصد والقيم والأسس والضوابط والوسائل المنهجية الإسلامية.

٥- معالم العلم وقضاياه الرئيسة التي توضح الرؤية الإسلامية في مجاله، مقارنة بالرؤى والغايات والعطاءات غير الإسلامية والآثار الاجتماعية والإنسانية المترتبة عليها في كل الأحوال.

إن الخطوة الإسلامية الأولى المطلوبة لإسلامية المعرفة وإسلامية الأمة هي أن تقوم المؤسسات العلمية الإسلامية بعدد من المهام:

(أ) تحقيق وتصنيف وتكشيف نصوص الوحي من قرآن وسنة صحيحة، وتيسير فهمها وإدراك مقاصدها للدارسين والمثقفين وتمكينهم من الوصول إليها والتعامل معها، كل حسب اهتمامه وحقل اختصاصه.

(ب) تحقيق وتصنيف وتكشيف الجيد من أمهات التراث الإسلامي الموسوعي والمتخصص، وتيسير فهمه وإدراكه للدارسين والمثقفين.

(ج) تقديم آخر ما وصل إليه العلم الغربي في شتى العلوم والمعارف حتى تمكن الدارسين من الجمع بين تلك العلوم والمعارف وما ورد في الوحي والتراث وإبداع

العلوم والمعارف الإسلامية المتكاملة.

(د) على المؤسسات العلمية والتعليمية والجامعات الإسلامية تجنيد العلماء الأكفاء ممن لهم باع في التخصص الاجتماعي، ومعرفة ودراية بالمنطلقات والتراث الإسلامي، للعمل والبحث العلمي المنظم المتواصل المتخصص في شكل أبحاث ودراسات علمية، تتضح من خلالها الرؤية العلمية، والمنهجية العلمية المطلوبة، وذلك من خلال المراكز العلمية المتخصصة وأقسام الدراسات العليا.

(هـ) إن على المؤسسات العلمية الإسلامية أن تقوم بعملية التوعية العامة لقيادات الأمة ومثقفيها وعلمائها، وبسط قضايا إسلامية المعرفة أمام أنظارهم، وتوضيح أولوياتها، وموقع هذه الأولويات من الأمة في الوقت الحاضر، وما يجب أن تناله هذه القضية ووسائلها من اهتمامهم وجهودهم، كما أن على هذه المؤسسات، أن تفتح أبوابها أمام هذه الفئات القيادية على شكل مؤتمرات وندوات علمية وثقافية، توضح لهم جوانب هذه القضية، وتقدم لجهود العاملين عليها منبرًا يعرض مشاركتهم وعطاءاتهم في كل مجال من المجالات العلمية التي تهم الأمة وتحظى بتقدير مثقفيها وقياداتها.

إن على المؤسسات العلمية الإسلامية، أن توجه بعثاتها العلمية، ودراساتها العليا، وأبحاثها العلمية، نحو الموضوعات والقضايا التي تخدم الأصالة العلمية الإسلامية، وقضايا الأمة الحياتية من منظور إسلامي أصيل.

ومن الجدير بالذكر هنا أن المعهد العالمي للفكر الإسلامي قدم تجربة مهمة في بناء العلوم الاجتماعية من المنظور الإسلامي-المطروح في هذه المنهجية- في إحدى كليات «الجامعة الإسلامية في ماليزيا» وهى كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، وقامت هذه الكلية لتحقيق هذا الطرح النظري وجاء في مبررات تأسيسها: الضرورة الملحة للإصلاح في الدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية،

الحاجة إلى الرؤية الشمولية للمناهج في العلوم الاجتماعية؛ الحاجة إلى تأليف مادة دراسية ملائمة للفلسفة الإسلامية في الإصلاح الفكري، الحاجة إلى وجود نوع جديد من علماء الشريعة والمختصين الاجتماعيين.

وقد رصدت هذه التجربة بالتحليل والنقد والتقويم دراسة أبو بكر محمد إبراهيم «التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعة.. دراسة في تجربة كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية ٢٠٠٧».

(١٤) مستقبل الأمة وبناؤها الفكري: أدوار ووظائف:

يُختتم الكتاب بالدعوة إلى ضرورة تركيز جهود العاملين والقياديين في الحقل الإسلامي على ثلاثة أمور أساسية:

الأول: العمل باتجاه مستقبل الأمة أي في صفوف الناشئة من أبنائها.

الثاني: دور المؤسسة العلمية في تحقيق الإسلامية وبناء المنظور الإسلامي في مجال العلم والأداء الحضاري الفعال وبناء الأجيال المؤهلة لحمل الرسالة.

الثالث: العمل باتجاه مستقبل الوجود الإنساني والبناء الحضاري.

وهذا هو دور الأمة وفكرها الإسلامي الراشد، لكي تصحح مسيرة الحضارة الإنسانية وتسدد مسيرة الفكر الإنساني المعاصر. وفي ضوء هذه الدعوة فإن على المفكرين والمربين وعلماء الأمة القيام بالأدوار والوظائف والمهام التالية:

١- العمل على تجديد الفكر والرؤية الإسلامية السليمة، وتكريس الجهد الذهني لإصلاح الفكر الإسلامي وتقديم هذه الحصيلة إلى الأمة ورجالها ومؤسساتها لكي تتبناها وتضعها محتوى لفكرها ودليل عملي لجهود مسيرتها وبنائها المستقبلي.

٢- توضيح معنى البناء النفسي لجمهور الأمة والمربين من رجالها - وأهميته

ودوره في كيان الأمة، والعناصر المطلوبة لتكوينه، وذلك حتى تأتى الأجيال المستقبلية من أبناء الأمة على غير بناء الأجيال القائمة وما سبقها من أجيال التخلف والتدهور والضعف.

٣- إعادة الفكر الإسلامي والرؤية الإسلامية أصالتها وشموليتها وفطريتها وواقعيتها وتخطى الظروف والتجارب والعثرات التاريخية التي سببت انحراف الفكر والرؤية الإسلامية وتفريغها من محتواها.

٤- النظر في أصول الفكر الإسلامي ومنهجيته، وتجلية قضاياها لكي تعطى رؤية وفكرًا وعلومًا إسلامية، ليست فقط في مجالات الوحي والنصوص واللغة، ولكن -أيضًا -في مجالات الحياة والاجتماع الإنساني كافة.

٥- الإحساس بأن مسئولية وضع الأمة على جادة القدرة والتقدم تقع على عواتقهم قبل سواهم، وأن سواهم في ذلك إنما هو تبع لرؤيتهم ومشورتهم ونتاج لها.

٦- تقديم الرؤية الحضارية المعاصرة وإصلاح منهجية الفكر الإسلامي، وتحقيق الأصالة الشمولية العلمية في هذا الفكر وتقديم التصورات والبدائل الإسلامية في مجال التنظيم الاجتماعي، والتربية الاجتماعية، حتى تحصل الأمة على دليل للعمل والبناء

*****

الكتاب الخامس

فلسفة الحضارة عند «مالك بن نبي»

الكتاب الخامس

فلسفة الحضارة عند «مالك بن نبي»

تأليف أ.د. سليمان الخطيب

تحليل وعرض أ.د. محمد سلامة عبد العزيز

سيرة ذاتية للمؤلف:

الاسم: سليمان عبد الدايم عبد الحميد الخطيب.

العمل الحالي: أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة المنيا- مصر.

تاريخ الميلاد: ٢٦/ ٨/ ١٩٥٦م.

المؤهلات العلمية:

- ليسانس آداب (فلسفة) جامعة عين شمس - القاهرة ١٩٧٨م.
- ماجستير في الفكر الإسلامي الحديث ١٩٨٥م جامعة عين شمس - القاهرة.
- دكتوراه في الفكر الإسلامي الحديث ١٩٨٨م جامعة عين شمس- القاهرة.

الهيئات والمؤسسات التي يشارك في عضويتها:

- المعهد العالمي للفكر الإسلامي (القاهرة) - الجمعية الفلسفية المصرية - برنامج حوار الحضارات - جامعة القاهرة.

الخبرات العلمية:

- حضور العديد من المؤتمرات والندوات وإلقاء المحاضرات العامة المتعلقة

بالقضايا الإسلامية والفكر الإسلامي داخل وخارج مصر (الجزائر - ليبيا- اليمن - إندونيسيا).

- العمل كأستاذ معار بجامعتي الإمام محمد بن سعود الإسلامية والملك خالد بالسعودية وذلك لمدة عشر سنوات.

الأبحاث العلمية:

١- أسس مفهوم الحضارة في الإسلام.

٢- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي.

٣- التغريب والمأزق الحضاري.

٤- الدين والحضارة عند الطهطاوي (قراءة إسلامية).

٥- منهج صاعد الأندلسي في دراسة الحضارات.

٦- فلسفة الجمال عند الغزالي.

٧- مشكلة الإمامة عند الجويني.

٨- صورة الغرب في الفكر الإسلامي المعاصر.

٩- فلسفة التاريخي عند المقريزي.

١٠- إقبال والغرب.

١١- مشكلة التأويل عند غلاة الفرق.

١٢- دراسات في الفرق (النصيرية - الدروز - الخرامية - البهائية).

١٣- البرهان القاطع في إثبات الصانع، لابن الوزير اليمني (تحقيق ودراسة).

١٤- مفهوم الحرية بين الكواكبي والتونسي.

١٥- تيارات الفكر العربي المعاصر في فكر الجابري.

١٦- فلسفة الدين في الفكر الإسلامي الحديث.

١٧- الاتجاه التوفيقي في الفكر الإسلامي الحديث.

١٨- الأبعاد العلمية لدراسة العقيدة في الفكر الإسلامي الحديث.

١٩- انتقال الأفكار بين التفاعل والاستلاب.

٢٠- واحدية الغرب - قراءة في فلسفة جارودي.

٢١- محمد فريد وجدي وموقفه من الحضارة الغربية.

يدرج موضوع هذه الدراسة، في إطار بحثي يعني بتقصي وجهة الفكر الإسلامي الحديث، من خلال نموذج معاصر، هو المفكر الجزائري المسلم «مالك بن نبي» ولو حاولنا استخدام الرؤية التحليلية للذات العربية الإسلامية، في أزماتها الحالية، يرجع إلى غياب مشروع حضاري إسلامي.

يستلهم الفهم الإسلامي لدور الإنسان واستخلافه من أجل التمدن، بالإضافة إلى عدم استيعاب العقل العربي لخطورة الهيمنة الاستعمارية في المجال الثقافي والفكري والعقائدي، حيث يترك ذلك آثارًا واضحة في الممارسة الحضارية بين شعوب تُسْتَلب هويتها في كل لحظة، ومذاهب وسياسات تُضَحِّي بذاتيتها التاريخية، وخصوصيتها الحضارية، عندما تخضع إرادتها لخصوصية النمط الحضاري الغربي الذي يعاني أزمة واضحة في بيئته الخاصة، ومحصلة هذه التبعية الحضارية، الارتهان التاريخي لتطور الغرب وسياساته ونظمه ومذاهبه، وإمعان في ترسيخ التخلف الحضاري وتنميته، عبر تثبيت استلاب الإنسان العربي المسلم لصالح الهيمنة الاستعمارية.

ووفق هذا المنحي ينطلق بن نبي من وعي بخلل ذاتي حَلَّ بالمجتمع الإسلامي، الذي يعاني أزمة تخلف حضاري، وهو يري أن إصلاح هذا الخلل، لا يمكن أن يتم

في غياب المقومات الإسلامية التي صنعت التجربة الحضارية الإسلامية في التاريخ.

ويحاول مالك في مؤلفاته أن يقدم التبرير التاريخي والنقدي لوجهة الحضارة الإسلامية، ويعتبر أن هذه الصياغة هي التي تكشف عن أصول فلسفته حول الحضارة، من خلال التعرف على القوانين التي تحكم الاطراد الحضاري، محاولًا استجلاءها من الأصول الإسلامية، قرآنًا وسنة، ومواجهة إشكالية المسلم المعاصر مع العصر ترتبط بذاتيته الفكرية والثقافية وهنا ينبثق في رأيه مواجهة مشكلة التخلف الحضاري فعلى المسلم ألا يتعامل بمنطق يتجاوز فيه ذاتيته الثقافية وبذلك يسهم في دفع الارتداد الحضاري، ويحقق شروط الإقلاع والنهوض. ويعتبر مالك الحضارة، من أهم المشكلات التي ينبغي أن تُثار على صعيد الممارسة الفكرية الإسلامية المعاصرة، لأن مالكًا يعزي تخلف العالم الإسلامي، لغياب كيانه الحضاري.

وقد صاغ مالك اجتهاداته الفكرية في إطار التمسك بالذاتية الإسلامية، واعتبر أن أي تنازل حضاري لمسلم القرن العشرين، لا يمكن أن يتم في غياب المقومات العقيدية والفكرية، التي صاغت وبلورت التجربة الإسلامية في التاريخ.

وقد انطلق بن نبي في صياغاته لمشكلات الحضارة من استقراء أحداث ووقائع الحضارة الإسلامية محاولًا الكشف عن القوانين التي يمكن من خلالها استيعاب منحنيات التقدم والسقوط في المسار الحضاري الإسلامي، يعطي لاجتهاداته قيمة خاصة.

وتبين الفقرات السابقة أن بن نبي هو أبرز مفكر إسلامي في العصر الحديث، عني بقضية الحضارة، بعد أن عني بها ابن خلدون في سالف الزمان.

وقد عرض المؤلف للعديد من المحاور المتعلقة بمبحث الحضارة وأهميته في التاريخ الفكري والفلسفي، وقد بدأ هذه المحاور بالحديث عن علاقة الفلسفة بالحضارة وعلاقة ذلك بمبحث فلسفة التاريخ، ثم قام ببيان أهم رموز فلسفة

الحضارة، وخاصة ابن خلدون على المستوي الإسلامي، وعلى المستوي الغربي قدم لنا إضافات «اوزوالد شبنلجر» و«ارنولد تويني» و«كارل ماركس» ثم يعرض مباشرة لرؤيته حول المشكلة الحضارية على المستويين الإسلامي والغربي.

وقد فضل المؤلف الدخول إلى حقيقة موقف «مالك بن نبي» من المسألة الحضارية، من خلال عرض المفاصل الجوهرية لمشروعه الحضاري، وقد استهل عرض فلسفة مالك حول الحضارة من خلال نظريته حول دورة الحضارة، أو ما يطلق عليه بن نبي، الظاهرة الدورة.

*** دورة الحضارة:-**

وحول هذه القضية يبين لنا مالك أن الحضارة تتمثل أمامنا كأنها مجموعة عددية تتتابع في وحدات متشابهة، ولكنها غير متماثلة، وهكذا تتجلي حقيقة جوهرية في التاريخ هي «دورة الحضارة»، وكل دورة محددة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معين، فهي حضارة بهذه الشروط.

وتستمر حركة الحضارة وتنمو، فإذا ما توقفت دورتها، بدأت تنحو إلى ظروف مختلفة، فهذا هو القانون الذي خط على مر السنين خلال التاريخ، ذلك الطريق الصاعد، الطريق الذي منحته البشرية في بطء وروية، وبذلك تمتزج غاية التاريخ بغاية الإنسان.

في هذا الصدد- وفيما يتعلق بنظرية الدورة- يرى «مالك» أن «ابن خلدون» لم يترك لنا غير نظرية عن تطور الدولة، وقد كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية، لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة وتعني- الدولة- وليس عند الحضارة نفسها، في حين أنه كان من الأجدى لو أن نظريته رسمت لنا تطور الحضارة، حيث كنا نستطيع أن نجد

منها ثروة من نوع آخر غير الذي أثرانا به فعلًا، إذ لم تكن عبقرية ابن خلدون بعاجزة عن أن ترسم لنا ذلك التطور في صورة منهج قائم بذاته.

وإذا كان «بن نبي» يقبل بدورة الحضارة على طريقة ابن خلدون، كنقطة البداية والصعود إلى القمة أو الأوج ثم الأفول، فإنه لا يُسلِّم بأنه مكتوب أبدًا على حضارة خفت ضياؤها، وسدر أبناؤها في ليل طويل، بأن لا تقوم لها بعد ذلك قائمة، لأن نهضة الحضارة من كبوتها واستمرار حركتها في التاريخ رهن بشروط نفسية- زمنية معينة، إذا ما توافرت وتكاملت انطلقت الحضارة لتساهم بأكبر قدر من الفعالية في المحيط البشري.

ونظرية ابن خلدون حول الدورة التاريخية، ذات صلة وثيقة بالحتمية وقد رفض مالك هذا الفهم عملًا بما يقدمه النظر الإسلامي، ذلك أن الحضارة الإسلامية بما تملك من أسس عقيدية وإيمانية قادرة على تجديد حركتها واستعادة كيانها، رغم كافة التحديات، ورغم كافة ألوان الاختراق في المجال الفكري والسياسي والاقتصادي التي يتعرض لها العالم الإسلامي ويتساءل بن نبي حول قانون وتركيب الحضارة وشروطها؟ يري بن نبي أن كل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية الآتية:-

ناتج حضاري= إنسان+ تراب+ وقت، ففي المصباح قبلًا يوجد الإنسان الذي خلق العملية العلمية والصناعية، التي يعتبر المصباح ثمرتها، والتراب في عناصره، من موصل وعازل، وهو يتدخل بعنصره الأول في نشأة الإنسان العضوية، والوقت «مناط» يبرز في جميع العناصر البيولوجية والتكنولوجية، وهو ينتج المصباح بمساعدة العنصرين الأولين، الإنسان والتراب.

فالطبيعة صادقة لأي ناتج حضاري.

* **أهمية الإنسان:-** يحاول مالك أن يوضح لنا معادلة: (حضارة= إنسان+ تراب+ وقت) فيري: أن الإنسان هو الذي يحدد في النهاية، القيمة الاجتماعية لهذه المعادلة، لأن التراب والوقت لا يقومان- إذا اقتصر عليهما فحسب- بأي تحويل اجتماعي.

فيما أن الإنسان هو الشرط الأساسي لكل حضارة، وأن الحضارة تؤكد دائما الشرط الإنساني، فالإنسان إذن هو محور الفعالية في حركة الحضارة، فعليه مدار الاختيار.

* **أهمية التراب:-**

يري بن نبي أنه لا يبحث في خصائص التراب وطبيعته، ولكنه يتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية، وهذه القيمة الاجتماعية للتراب مستمدة من قيمة مالكيه، فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة، يكون التراب غالي القيمة، وحيث تكون الأمة متخلفة، يكون التراب على قدرها من الانحطاط.

والذي يقرب لنا المقياس السابق، فإن التراب في أرض الإسلام عمومًا- على شيء من الانحطاط، بسبب تأخر القوم الذين يعيشون عليه.

ولذلك يجب أن نؤكد على أن المفهوم الإسلامي للحضارة، لا يعتمد على الجوانب الأخلاقية والروحية فحسب، وإنما الإسلام يضع الإنسان في حركة دائمة مع كل المتغيرات الكونية المسخرة- بأمر الله- له- ويدعوه إلى بذل الجهد وإعمال كل حواسه في حركة الكون من أجل عمارة الحياة، وبذلك تصبح الحركة الحضارية شاملة، من إيمان وتلقٍّ عن الله – سبحانه – وعلى كافة المستويات الحضارية الإيمانية والأخلاقية والطبيعية.

*** قيمة الوقت:**

أما عن العنصر الثالث في معادلة مالك- وهو الزمان- يقول عنه: إن الزمن يمر خلال المدن، يغذي نشاطها بطاقته الأبدية، أو يذلل نومها بأنشودة الساعات التي تذهب هباء، وهو يتدفق على السواء في أرض كل شعب، ومجال كل فرد، وهو في مجال ما يصير «ثروة» وفي مجال آخر يتحول عدمًا، فهو يمرق خلال الحياة، ويصب في التاريخ تلك القيم التي منحتها له الأعمال التي أنجزت فيه، ولكنه نهر صامت، حتى أننا ننساه أحيانًا، وننسي الحضارات في ساعات الغفلة، أو نشوة الحظ، قيمته التي لا تعوض، وعلى ذلك ففي ساعات الخطر في التاريخ، تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء، إذا استيقظت، ففي هذه الساعات التي تحدث فيها انتفاضات الشعوب، لا يُقَوَّم الوقت بالمال، كما ينفي عنه معنى العدم، إنه يصبح جوهر الحياة الذي لا يُقَدَّر، ولا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقيقة ولا أن تستعيدها إذا مضت.

وفي نفس الوقت الذي يؤكد فيه مالك على أهمية عنصر الزمن في حركة الحضارة وصعودها، فإنه يحذر من الاستغراق في العمل والجهد من أجل الإنتاج حتى تنسي الجوانب المعنوية والنفسية- من حياتنا كما حدث في الغرب الصناعي، وكذلك يحذر من الاستغراق في السلبية تجاه عنصر الزمن بحيث يغدو بغير ذي جدوى، وذلك كما يحدث في العالم الإسلامي الذي يتجاهل قيمة الزمن في حركة النهضة، وهذا مما يؤثر على تنمية التخلف الحضاري في واقعنا الإسلامي.

ومن خلال المعادلة السابقة.. (حضارة= إنسان+ تراب+ وقت) يمكن أن نستنتج استنتاجات نظرية مختلفة تدل على أن الحضارة عبارة عن بناء مرتب اجتماعي، يشمل ثلاثة عناصر فقط مهما كانت درجة تعقيدها كحضارة القرن العشرين.

وبصورة أخري، إن هذه الصيغة تثير عند التطبيق اعتراضًا هامًا هو: إذا كانت في مجموعها ناتجًا للإنسان والتراب والوقت، فلم لا يوجد هذا الناتج تلقائيًا حينما توفرت هذه العناصر الثلاثة؛ وأنه لعجيب يزيله اقتباسنا للتحليل الكيماوي، ذلك لأن المعادلة التي انتهي إليها مالك، لا يعتبرها صحيحة إلا بشروط بينها التاريخ لأنه هو مختبر التجارب والعمليات الاجتماعية.

ومن هذا المثال العلمي الكيميائي، يصل مالك إلى المركب الذي يؤثر في مزج عناصر معادلته الثلاثية، وذلك من خلال التحليل التاريخي، ويري أن هذا المركب موجود فعلًا، وهو العامل الديني الذي رافق دائمًا تركيب الحضارة خلال التاريخ.

وفي هذا الصدد يري مالك أن العقيدة الدينية، لابد لكي تكون ذات فعالية، أن تكون هي المعبرة عن ذاتية الحضارة وعن جوهر مسارها، وأن تكون هي العنصر المهيمن على هوية المنتمين إلى هذه الحضارة، وفي الوقت ذاته تكون الأداة التي تستطيع من خلالها الحضارة مواجهة كافة التحديات ودفع حركتها في طريق صاعد نحو أكبر قدر من الإنجاز والعمران.

وأطراف المعادلة السابقة لابد لها من العنصر الديني الذي يعتبره مالك مركب العناصر الحضارية، وبدونه لا يتكون أي نتاج حضاري.

وفي صياغة أخري يؤكد مالك على قيمة الفكر من خلال معادلة أخري: والنشاط لا ينطبق إلا من خلال خطة تتضمن في نفس الوقت بالإضافة إلى العناصر المرئية- عنصرًا فكريًا- يلخص كل التقدم الاجتماعي والتكنولوجي لأي مجتمع، ويميزه عن غيره من المجتمعات، فتنتمي عناصر النشاط من آخر الأمر إلى فئات ثلاث:- فئة الأشياء، وفئة الأشخاص، وفئة الأفكار.

وبالإحالة إلى التاريخي، فيري مالك أن العمل التاريخي بالضرورة من صنع الأشخاص والأفكار والأشياء جميعًا، ومعني هذا أنه لا يمكن أن يتم عمل تاريخي

إذا لم تتوفر صلات ضرورية داخل هذه العوالم الثلاثة لتربط أجزاءها في نطاقها الخاص وبين هذه العوالم، لتشكيل كيانها العام من أجل عمل مشترك.

والمعادلة السابقة تؤكد على أن فعالية العمل الاجتماعي تتحدد من خلال إيجابية العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، ولا يتم ذلك بمعزل عن التركيب الحضاري لتاريخ هذا المجتمع، ولا يمكننا فهم حركة الحضارة في غياب تركيبها الذي هو في الوقت نفسه يحلل ويفسر طبيعة العلاقات داخل الكيان الحضاري.

*** المنحى البياني:-**

اختط مالك بن نبي مخططًا عبر فيه عن قانون الدورة الحضارية، حيث بدأ بسيطرة الروح الدينية، ثم بصراعها مع العقل الذي أفسح المجال للقيم الدنيوية أن تصعد حين ضمرت الروح وبدأت تفقد سيطرتها على الغرائز والأهواء.

وراح «مالك» يحاول تطبيق هذا القانون على حركة التاريخ الإسلامي، وذلك من أجل الوقوف على مسار حركة الحضارة الإسلامية صعودًا وهبوطًا، وبذلك يستطيع الإنسان المسلم معرفة تاريخه، لا كمجرد أحداث وقصص تروى، وإنما كقيم وأفكار ومفاهيم يجب أن تُسْتَوعب ليعرف جوانب ذاتيته التاريخية من خلال الضوابط والقوانين التي تحكم حركة هذا التاريخ، ومدي ما يسهم به هذا الاستيعاب في فهم أزمة المسلم المعاصر لاستعادة الكيان الحضاري الإسلامي.

وبفضل هذه الطاقة الإيمانية التي أطلق عليها: «الدفعة القرآنية الحية» استمرت مسيرة الحدث الحضاري الإسلامي، حيث أعطي للبشرية كل صور وأشكال التنوع العلمي في مختلف ضروب العلم والمعرفة، في صورة لم تعهدها البشرية من قبل.

وبعد أن وقف بنا «مالك» عند موقعة صفين والدروس المستفادة منها، وقف عند سقوط دولة الموحدين التي ظهرت عام ٥٢٤هـ وكان مبدأ دعوتهم أن أحد

الفقهاء الذين تلقوا العلم في المدرسة النظامية ببغداد واسمه «محمد بن تومرت المهدي»، وكان أسلوب الدم هو أبرز الأساليب التي اعتمدت عليها هذه الدولة في إرساء دعائمها.

وهذا هو ما فعلته مع دولة المرابطين، وبسقوط دولة الموحدين «سقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها»، وكان هذا السقوط بمثابة نقطة الانكسار في منحني التطور التاريخي، وهي لحظة انقلاب القيم داخل حضارة معينة.

ويؤكد مالك على حيوية الدور الفردي في مقابل تدهور الكيان السياسي، فيري أن التدهور الحضاري- في ظل هذه الصراعات- ما يلبث أن ينتقل من الصراعات السياسية إلى الفرد الذي تحكمه هذه الكيانات المتمزقة: «وهنا لا نواجه تغيرًا في النظام السياسي، بل إن التغير يصيب الإنسان ذاته، الإنسان المتحضر، الذي فقد همته فأعجزه فقدها عن التمثل والإبداع».

ولكن ما هو تأثير مناخ التدهور على الأجيال اللاحقة، في هذا الصدد يشير بن نبي إلى أن سلبية الإنسان تجاه حضارته أمر يمتد أثره إلى الأجيال اللاحقة، وإنسان ما بعد الموحدين في أية صورة كان، يعتبر بصفة عامة عنصرًا جوهريًا فيما يضم العالم الإسلامي من مشكلات منذ أفول حضارته، وهو عنصر لا ينبغي أن يتغيب عن أنظارنا عندما ندرس نشأة المشكلات وحلولها التي تشغل اليوم الضمير الإسلامي.

*** الاستعادة الحضارية في مقابل السقوط:-**

تكاد تجمع مذاهب التفسير الوضعي للتاريخ، على القول بحتمية سقوط الدول والحضارات- بشكل أو بآخر- فماركس يُخْضع حركة التاريخ، بدولها وحضارتها وتجاربها، لحتمية تَبَدُّل وسائل الإنتاج وانعكاسه على الظروف، وأن كل وضع تاريخي مآله الزوال بمجرد هذا التبدل الدائم، أما شبنجلر وتوينبي فيعلنان عن حتمية السقوط كأمر لا مفر منه، وبينما يغرق شبنجلر في تشاؤميته نجد توينبي

يقع في تناقض صريح هو الآخر، عندما يؤكد في الأجزاء الأخيرة من دراسته للتاريخ على أن هنالك أملًا في بقاء الحضارة الغربية المعاصرة أمام الأعاصير.

وعلى المستوي الإسلامي، نجد أن الدورة التاريخية عند ابن خلدون دورة محتومة لا مفر منها، والدول جميعًا تخضع لها، فليس هناك دولة تبقي لا يغلبها غالب، فلكل دولة عمر كعمر الأفراد، تبدأ فيه نشيطة مزدهرة ثم تهرم وتموت، فحركة الحضارة عنده تتخذ صفة الضرورة، الأمر الذي جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية، فالدولة في دور انحطاطها أو هرمها، كان ذلك كالهرم في الإنسان أمرًا طبيعيًا لا يتبدل، وأنه حتى إذا تدارك بعض أهل الدول ذلك التدهور بالإصلاح، فإن الأمر لن يزيد عن ومضة المصباح قبل انطفائه، توهم أنها اشتعال وهي انطفاء ولكل أجل كتاب.

ويعترض مالك على حتمية ابن خلدون قائلًا: «إن التعارض الداخلي بين أسباب الحياة والموت في أية عملية حيوية (بيولوجية) هو الذي يؤدي بالكائن إلى قمة نموه ثم إلى نهايته وتحلله، أما في المجال الاجتماعي، فإن هذه الحتمية محدودة، بل مشروطة، لأن اتجاه التطور وأجله يخضعان لعوامل نفسية زمنية يمكن للمجتمع المنظم أن يعمل في نطاقها حين يعدل حياته، ويسعي نحو غاياته في صورة متجانسة منسجمة.

ولكننا نتساءل عن الأسباب الجوهرية لسقوط الحضارة الإسلامية، إلى فقدان القيم الروحية والخلقية، باعتبارها قوة جوهرية في تكوين الحضارات، بالإضافة إلى خصوصية الحدث الحضاري الإسلامي الذي شكلته القيم ومعايير نبعت من العقيدة الإسلامية، قبل أن تتحول هذه القيم إلى واقع حضاري ملموس.

ثم يعود بن نبي ليؤكد على أهمية العامل الديني ودوره في مصير الحضارة، فيري أنه عندما تنقلب أوضاع القيم في عصور الانحطاط وبحيث تبدو صغائر الأمور ذات خطر كبير- إذا ما حدث هذا الانقلاب- انهار البناء الاجتماعي، إذ هو

لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح والروح وحدها، هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض.

مما سبق اعتبر مالك أن «الدين» هو «مركب» القيم الاجتماعية وهو يقوم بهذا الدور في حالته الناشئة، حالة انتشاره وحركته، عندما يعبر عن فكرة جماعية، أما حين يصبح الإيمان جذبيًا دون إشعاع «أعني نزعة فردية»، فإن نزعته رسالته التاريخية، تنتهي على الأرض، إذ يصبح عاجزًا عن دفع الحضارة وتحريكها، إنه يصبح إيمان رهبان يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلون عن واجباتهم ومسئولياتهم ولكن كيف يتم تفعيل العامل الديني من أجل استعادة الكيان الحضاري للأمة؟. يري بن نبي أنه كما في قوله – تعالى – : ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم:٣٩] فكذلك الحال على مستوى الأمم والجماعات: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ١٣٤].

وبهذه المسئولية – الفردية الجماعية – تجاه الفعل الحضاري، ينطلق هذا الفعل في مواجهة كافة التحديات على مختلف الأصعدة، حيث أصبح الإنسان – فردًا وجماعة – السند المحسوس للنشاط الحضاري، يمارس فعاليته المسئولية دونما سكون أو سلبية، وبذلك تستمر دورة حضارته وتستعيد كيانها ودورها في إعلاء كلمة الحق: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ﴾ [الفتح: ٢٨].

***الأبعاد الدينية للحضارة**:- تبرز الدراسات المقارنة للحضارات، كما يظهر تاريخ الثقافات أن الحضارة من حيث الجانبين، المادي والمعنوي لا تنقسم وإنما تتكامل، فالحركة الحضارية يجب أن تتم داخل إطار الثبات، ثبات القيم ثم حركة

الرسائل التي تحيل تلك القيم إلى برنامج عملي يميز الحضارة إبّان مسيرتها ويسمها بسمتها الخاصة.

فالإيمان هو الذي يعطي الحضارة الإسلامية هويتها، هو الذي يربط بين أجزائها، وهو الذي يطبع كل ما يدخل إليها من عناصر فيزنها بميزان الحق - سبحانه - ، فتخرج من عبورها خلال العقيدة الإسلامية متجانسة مع كل ما حولها.

وهي هذا الإطار فإن «بن نبي» يرى أن الذي ينقصنا هو العمل بموجب العقيدة الإسلامية، والإسلام وحده، هو الذي يمكن أن يعيد المسلمين إلى عالم الحضارة الخلاقة والمبدعة، ويدخلهم في خليتها، ولكن شريطة أن يعتبروا أن هذه العقيدة رسالة ضرورية ولا غنى عنها، ولكن العقيدة لا يمكن أن تحرك الطاقات، إلا بقدر تسخيرها لحاجات أبعد وأسمى وأجلّ من الحياة اليومية، ونحن لا نرى لعقيدتنا هيمنة على طاقاتنا الاجتماعية، ولهذا فهذه الطاقات معطلة تمامًا، لأننا جعلنا من الإسلام وسيلة النجاة في الآخرة، وأيضًا وسيلة المجد والعزة والحضارة في الحياة اليومية.

ومصداقًا لرأي مالك هو العامل الديني، فهو يري أن المرء كلما أوغل في الماضي التاريخي، في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي، فإنه يجد سطورًا من الفكرة الدينية.

كما يؤكد على أن الحضارة لا تنبعث- إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن يبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، وحول الدور الذي تقوم به القيم الأخلاقية في البناء الحضاري، يرى «مالك» أنه كلما حدث إخلال بالقانون الخلقي في مجتمع معين، حدث تمزق في شبكة العلاقات التي تتيح له أن يصنع تاريخه، لأن هناك تبعية مشتركة بين الحالة الاجتماعية والحالة الأخلاقية في وسط

معين، فالفوضى الاجتماعية في أشكالها المختلفة، تنتج الاضطراب الأخلاقي، وهذا الاضطراب لا يترجم بطبيعة الحال بنفس الطريقة في طبقات المجتمع المختلفة، ولا في عصور تطوره المختلفة.

*** الحضارة والفعالية:**

يقصد مالك بمصطلح «الفعالية الحضارية، وهو بحث في العلاقة المتبادلة بين العناصر الثقافية التي تؤثر في البنية الحضارية، وفي مدى ملاءمة القيم والأفكار للغايات التي تسعى الحضارة لتأصيلها في محيط الإنسان الاجتماعي وفي علاقات هذه الحضارة بالكيانات الثقافية الأخرى.

ويستخدم «مالك» مفهوم التفصيل الثقافي كتعبير عن الفعالية الحضارية، وهو يعرف الثقافة كنظرية في السلوك بصورة عملية على أنها: «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريًا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي فيه، فهي على هذا المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.

وهذا التعريف الشامل للثقافة هو الذي يحدد مفهومها، فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاق الإنسان المتحضر، وهذا التعريف يضم بين زمنية فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي مقومات الإنسان في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجربها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات.

والحديث عن التفصيل الثقافي، يدفعنا إلى تناول علاقة الفكر بالحضارة، حيث إن تنظيم المجتمع وحياته وحركته، بل فوضاه وخموده وركوده، كل هذه الأمور ذات علاقة وظيفية بنظام الأفكار المنتشرة في ذلك المجتمع الخصائص الاجتماعية

الأخرى تتعدل في نفس الاتجاه، إن الأفكار تكون في مجموعها جزءًا هامًا من أدوات التطور في مجتمع معين، كما أن مختلف مراحل تطوره هي في الحقيقة أشكال متنوعة لحركة تطوره الفكري، فإذا ما كانت إحدى هذه المراحل تنطبق على ما يسمي بالنهضة، فإنَّ معني هذا أن المجتمع في هذه المرحلة يتمتع بنظام رائع من الأفكار، وأنَّ هذا النظام يتيح لكل مشكلة من مشاكله الحيوية حلًا مناسبًا.

ولكن ما هي النتائج المترتبة على غياب تفصيل الأفكار في المجتمع، في هذا الصدد يري بن نبي أن أزمة الأمة في فقرها الفكري.

فمن المؤكد أن التجارب العلمية تدفعنا إلى التأكيد على كون الالتقاء لما يتم بعد بالنسبة إلينا بين عالم الأفكار وعالم الأشياء فظلت الفكرة معزولة ومحايدة، وكأنها العزلى من سلاحها بفقدها لفعاليتها، وقيمة أي مجتمع في فترة ما من تاريخه، لا يعبر عنها بمجموعة الأشياء في هذا المجتمع، ولكن بمجموعة أفكاره وإذا ما ظل الفكر في العالم الإسلامي منعدم التأثير، بقي النشاط فوضي، وتزاحمًا يبعث على الرثاء، وليس هذا سوى شكل من أشكال الشلل الاجتماعي.

وقد تعودنا أن نُحَمِّل أدواء تخلفنا للاستعمار الحديث، وأن نرد إليه ما أصابنا من رِدَّة حضارية. والحقيقة أننا فعلنا بأنفسنا أكثر مما فعله الاستعمار بنا. يقول – تعالى – : ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴾ [الشورى:٣٠].

وإذا كان الغزو الفكري، هو أولًا قابليته للغزو، فإن الذوبان الثقافي هو أولًا قابليته له، وإذا كان التقدم الحضاري يبدأ من خلال الأفكار، فإن التحلل الحضاري يبدأ أيضًا من خلالها، وتخلف العالم الإسلامي ليس في فقره، ولكن في تبعيته الحضارية، واغتصاب خيراته ليكون في موقع الحاجة الدائمة، وذلك بتدمير

الخصوصية الحضارية للذات الإسلامية، وإعادة صياغتها ضمن القوالب الغربية.

وتجديد الكيان الإسلامي وبناء الذات الحضارية، لا يمكن في غياب فهم الذات وإدراك الجذور العقيدية التي صنعت وساهمت في صياغة الأمة من قبل، وبذلك يستطيع المجتمع مواجهة كافة التحديات، والصعود إلى الرقي الحضاري المنشود.

ولأن كل تخطيط حضاري لابد أن يستند إلى محيطه الثقافي ورصيده التاريخي، فإن «التنمية لا تُشترى من الخارج بعُملة أجنبية غير موجودة في خزينتنا، لأن هناك قيمًا أخلاقية، اجتماعية، ثقافية، لا تُستورد، وعلى المجتمع الذي يحتاجها أن يلدها، وأن مخططًا ما يجب ألا تكون له هوامش بعضها من لعاب الرأسمالية، وبعضها الآخر من لعاب الماركسية.

وفي ظل غياب ذاتية المسلم الحضارية: «ورثنا نحن معشر الشعوب الإسلامية، وورثت معنا وفي الظروف نفسها الشعوب الإفريقية الآسيوية التي خضعت مثلنا للدول الاستعمارية، واحتكت بثقافتها وحضارتها في إطار الاستعمار، ورثنا هذا الاتصال، وبحكم القانون الذي يفرض على المغلوب عادات وتقاليد الغالب، ورثنا المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي وبتجربته التاريخية، وتقبلنا بعضها لنقيس بها الواقع الاجتماعي لدينا، ونقارن على ضوئها- ماضينا- بما يسحر أبصارنا في حاضر هذه الأمم الغربية، هذه الأمم- التي فرضت علينا عاداتها ومفاهيمها، ومصطلحاتها وأسلوب حياتها، وهكذا رأينا هذه الأشياء كمسلمات يقتدي بها فكرنا ويهتدي بها اجتهادنا، ويستدل بها منطقنا، دون أن نحقق في درجتها من الصحة واتفاقها مع جوهر شخصيتنا وفلسفة حياتنا، حتى أصبحنا نضم إلى الإسلام كل ما نعتقد أنه ذو قيمة حضارية، دون أي تمحيص فيما يربطه أو يحدد درجة ارتباطه بالإسلام أو ينزه عنه الإسلام.

إن ما يجري في مجتمع أوروبا وثقافتها وفكرها وأفكارها الفلسفية والاجتماعية

والسياسية نتيجة طبيعية ومنطقية للعامل التاريخي والشروط الاجتماعية في أوروبا، وإن انتقاله إلى مجتمعات ذات تاريخ مختلف وظروف اجتماعية مختلفة، بقدر ما هو خداع في الظاهر ومحدث للحركة في نظر العيون التي لا ترى سوى السطح، أمر لا نتيجة منه إلا تضييع أعظم الفرص وإفساد القيم.

كيف تحكم على من يأتي إلى بابك كي يبيع لك الحضارة؟ إن بعض القيم لا تباع ولا تشتري، والحضارة من بين هذه القيم، ولا يمكن لأحد من باعة المخلفات أن يبيع لنا منها مثقالًا واحدًا، ولكن الحضارة هي نتيجة الجهد الذي يبذله كل يوم الشعب الذي يريد التحضر.

هذا الجهد البشري رهن بقواعد يستخرجها الإنسان من التاريخ في صورتها النظرية والواقعية معًا هذه القواعد هي ثوابت التاريخ، تلك التي لا يغيرها الزمن على حين يغير المجتمعات، إن نهضة مجتمع ما تتم في نفس الظروف العامة التي تم فيها ميلاده، كذلك يخضع بناؤه وإعادة هذا البناء لنفس القانون. هذا القانون الذي عبر عن حديث رسول الله ﷺ، ولكن بلغة أخرى: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها».

يقول بن نبي: «لقد أصبح العالم الإسلامي يعاني الصدمة التي أصابته بها الثقافة الغربية، ويعني بسببها على وجه الخصوص أثرين: مواجهة مركب نقص محسوس من ناحية، ومحاولة التغلب عليه من ناحية أخري حتى بالوسائل التافهة ولقد أحدثت هذه الصدمة عند قبيل من المثقفين المسلمين، شبه شلل في جهاز حصانتهم الثقافية، حتى أدى بهم مركب النقص إلى أن ولوا مدبرين أمام الزحف الثقافي الغربي، وألقوا أسلحتهم في الميدان، كأنهم فلول جيش منهزم في اللحظة التي بدأ فيها الصراع الفكري يحتدم بين المجتمع الإسلامي ويتدخل في أذواقه.

وينتقل بنا مالك إلى رصد الواقع الحضاري العالمي، على المستويين الغربي ممثلًا

في الحضارة الغربية، والإسلامي ممثلًا في العالم الإسلامي، وذلك من خلال تحليل مالك لواقع الحضارة الغربية، لكي يبين لنا عناصر الأزمة التي يحياها الإنسان الغربي، وذلك لكي يوضح لنا أن من أسباب أزمة التخلف الحضاري في العالم الإسلامي، تخلي المسلمين عن قيمهم العقيدية، وانبهارهم الأجوف بفلسفات ومذاهب الغرب التي بيّن لنا مالك خواءها وأظهر لنا عناصر الأزمة الكامنة في الكيان الغربي، ويترتب على هذا الربط المنهجي بين واقع غربي متأزم، وبين عالم إسلامي متخلف، الضرورة التي يفرضها الفهم الصحيح للإسلام على أنه بجانب كونه عقيدة خالدة، فهو أيضًا شريعة قادرة على احتواء الأزمة الحضارية للمسلم المعاصر، والعودة بمنحنيات الانكسار في الحضارة الإسلامية إلى مسارها الذي أراده لها الحق - تبارك وتعالى - كخير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر، وتهدي البشرية إلى استقامة المنهج وصدق الرسالة، وفق قيم الحق والخير والعدل.

***رؤية مالك للحضارة الغربية:**

تعرض مالك بن نبي لدراسة الواقع الحضاري الغربي، الذي عايشه عندما كان طالبًا يدرس الكهرباء، وعايشه أيضًا بعد أن أصبح مهندسًا- بحكم دراسته العلمية والمنهجية- ومفكرًا يهتم بقضايا الفكر العربي الإسلامي، وهموم المسلم المعاصر، وكان لابد أن يتجه بثاقب نظره وعميق رؤيته، إلى تحليل الواقع الغربي وعدم تجاهله، وذلك بحكم الاحتكاك الحضاري بين العالمين الغربي والإسلامي بصرف النظر عن أشكال هذا الاحتكاك ومنحنياته.

*** خطأ مقولة واحدية الغرب:**

يري مالك بن نبي، أن الاستعمار قد انقلب في الضمير الأوروبي، إلى قومية عمياء، آلت بعد تصفيتها وتقطيرها وتكريرها إلى أسطورة «الجنس المختار» التي

ستُتخذ فيما بعد ذريعة إلى بلوغ قمة البربرية، وبذلك أدي إلى قيام الاستعمار على أساس احتقار الأجناس إلى نشوء «جنس أسمي» بين سائر الأجناس البشرية.

ولقد خضع العالم لسيطرة أوروبا الأخلاقية والسياسية منذ قرنين من الزمان، والمشاكل التي لم تستطع السياسة والحروب، أن تضع لها حلًا مؤثرًا، إنما تنتج من هذه السيطرة الأوروبية العليا على الشؤون الإنسانية، وهي ليست أزمة في الوسائل، وإنما في الأفكار، ولكن أوروبا التي استطاعت خلال قرنين من الزمان أن تتحكم في موارد العالم كله، قد وضعت هذه الموارد تحت تصرف النظام الأوروبي فحسب، محتكرة بذلك- من أجل فائدتها وحدها- الحرية والسلام والعمل، فلقد أحدثت في العالم المتحضر تفرقة بين الأخلاق والسياسة، ثم كانت هذه التفرقة بين الرجل الأبيض والرجل الملون.

وفي هذا الصدد، يري مالك أن الأوروبي في حالة انفصال عن الإنسانية منعزل عنها عازف عنها، كأنه ليس منها، بل يتربص بها الدوائر كي يجعل منها حاجة يملكها، وشيئًا يغتصبه، عندما تدق ساعة الفتوحات الاستعمارية.

ويعزي مالك التعالي الغربي إلى المناخ الذي ينشأ فيه الإنسان في الغرب، فيري أن التعالي المطلق ليس فيما يخص الحقل الفكري- واقعًا خاصًا بطبقة معينة- إذ إن الفرد الأوروبي يحمل جراثيم هذا الكبرياء دائمًا لأنه يتلقاها من الجو الاستعماري الذي يتكون فيه منذ الطفولة، ويتكون فيه تصوره للعالم وللإنسانية، فهو يعتقد على وجه الخصوص أن التاريخ والحضارة يبتدئان من أثينا ويمران على روما ثم يختفيان فجأة من الوجود لمدة ألف سنة، ثم يظهران من جديد بباريس في حركة النهضة، أما قبل أثينا فليس شيء يذكر في ذهن هذا الفرد المشحون بالكبرياء الذي لا يري بين أرسطو وديكارت إلا الفراغ.. وهذه النظرة الخاصة للغربيين هي التي تشوه منذ اللحظة فلسفة الإنسان عندهم، وتشوه بالتالي السياسة الغربية في العالم.

*** سيطرة النزعة الآلية والمادية:-**

يري مالك أن الحضارة الغربية، تعيش أزمة حقيقية، وذلك لما تشتمل عليه من ألوان التناقض، وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية، ولأن ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة، فقد استحالت- بتأثير الاستعمار والعنصرية- ثقافة إمبراطورية.

النفوس وفي الثقافة، وفي الضمائر، ولقد انزلقت إلى إتلافها، بسبب منشأ ثقافتها التي يطلق عليها اليوم «العلمية» والتي أخضعت كل شيء إلى مقاييس «الكم»، ولكن نجاحها يفسد بالتالي الأزمة التي تمر بها اليوم حضارتها، التي فقدت كل مبررات وجودها لأنها أفقدت الوجود قداسته وأوروبا اليوم لا تتنفس التنفس الطليق، بل تتنفس تحت ضغط الأشياء المتراكمة، إذ بقدرها تراكمت الأشياء، وبقدر ما تراكمت الإمكانيات الحضارية، اضمحلت القاعدة الأخلاقية الروحية المعنوية التي تتحمل في كل مجتمع عبء الأثقال الاجتماعية والأثقال المادية، إذ لابد من قاعدة روحية متينة حتى تتحمل هذه الأعباء التي ترزح تحتها أوروبا أو الحضارة الغربية اليوم، وهي في خضم الأشياء التي تنتجها التكنولوجيا.

*** أثر النزعة الآلية المادية على الأخلاق:-**

لقد أبدعت الذات الغربية الآلات التي لم تستطع السيطرة عليه، حيث قادتها بعقل آلي، فصارت الحياة أرقامًا، وأضحت السعادة مقيسة بقدر ما لديها من وحدات حرارية وهرمونات، وصار العصر عصر «كم» يخضع الضمير فيه للنزعة الكمية، كما صار عصر النسبية الأخلاقية، فلم يعد أحد يدرك معني الفضيلة المطلقة، بل إن الكلمة نفسها قد أضحت من المعميات، وأضحت كلمة ميتة لا معنى لها، لأن القرن العشرين، هو قرن العقل الوضعي الذي يشبه عقل الآلة، لم يعد يفهم شيئًا وراء التصورات النسبية للمادة.

يقول مالك: «لقد أصبحت الثقافة الأوروبية تسيل في المجري العلماني الذي

سيقودها إلى موضوعية «أوجيست كونت» وبالتالي إلى المادية الجدلية التي تمخض عنها ماركس، وبلغ الانفصال غايته في نهاية القرن الماضي، عندما زعم العلم بعد اكتشافاته المبهرة في ميدان البخار، ثم في ميدان الكهرباء، أنه يستطيع وحده الاضطلاع بسائر المسئوليات في العالم وعندما اعتقدت البلاد المتحضرة بكل بساطة بأنها تستطيع أن تأمنه على مصيرها، فورطت- بفضل تفوقها الفكري- الإنسانية كلها في هذا الاعتقاد الساذج.

إن العالم يتقدم، والتكنولوجيا تتقدم، كل شيء ينطلق ويقلع، والإنسان يدفع الثمن، ويعيش في الموجة الحائرة، أين الإنسان مما أبدع ومما اخترع، ومما ابتكر؟ لقد أصبحت الإطارات الفلسفية المعاصرة محصلة طبيعية لاستمرار الغثيان والعبث، والإنسان ذو البعد الواحد، وكل الإطارات الفلسفية المعاصرة من سارتر إلى كامي إلى ماركيوز، إلى ماركس، تعبر عن الإنسان والطريق المسدود.

«وما كان لحضارة أن تقوم إلا على أساس من التعادل بين الكم والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب، فأينما اختل هذا التعادل في جانب أو في آخر كانت السقطة رهيبة قاصمة.

لقد اعتبر مالك قضايا التخلف في العالم الإسلامي، تمثل أولًا وقبل كل شيء مشكلة حضارة، «إن المشاكل العديدة التي نطلق على مجموعها مصطلح «التخلف» هي في الواقع تعبيرات مختلفة عن مشكلة واحدة ومفردة تواجه كل البلاد المختلفة، أي أنها مشكلة «حضارة»».

وأَوْلي برجل الفكر في البلاد المتخلفة أن يوجه اهتمامًا متزايدًا لدراسة هذه المشكلات في مجتمعه، وأن يجتهد في إيجاد الحلول الملائمة لها، ولكن شريطة أن يتناول هذه المشكلات من جذورها.

ولكن الحلول التي تصلح لمجتمع ما، قد لا تكون مجدية في مجتمعات أخرى،

وهذه المشكلة تعد من أخطر ما يواجه العالم الإسلامي الحديث في سعيه نحو النهضة، عندما يرى أنَّ مواجهة أزمات العالم الإسلامي تكون باستيراد الأفكار الخاصة بالمجتمعات الأخرى، إن الحلول الجزئية التي قد تكون مجدية في مجتمع متقدم، بسبب توفر مقومات التقدم فيه لا تكون مجدية في المجتمعات النامية الأخرى التي لا تتوافر لديها هذه المقومات، وإذا كان هذا الأمر له خطورته من الناحية التطبيقية، فإن خطورته أشد من الناحية النظرية، لاسيما وأن الناحية النظرية هي التي توحي بالحلول التي تطبق وتكون النتيجة التي تبقى حياتنا السياسية أسيرة مجهودات فكرية غير ملائمة لواقعنا لأنها أخلت بمبدأ أساسي من مبادئ فلسفة التاريخ.

فنحن بحاجة إلى إعادة تنظيم طاقة المسلم الحيوية وتوجيهها، وأول ما يصادفنا في هذا السبيل، هو أنه يجب تنظيم تعليم القرآن بحيث يوحي من جديد إلى الضمير المسلم، «الحقيقة» القرآنية، كما لو كانت جديدة، نازلة من فورها من السماء على هذا الضمير.

إن القرآن الكريم، وسنة الرسول- صلي الله عليه وسلم- من خلال مبدأ اقتران النظر بالعمل كما تؤكد أقوال مالك، قادران دومًا، على تمكين المسلم في أية مرحلة من المراحل التاريخية من العودة إلى داخل الحضارة، حيث يقدمان له باستمرار، غذاءً متجددًا ومتجاوبًا مع فطرته من جانب، ومع أية مرحلة من مراحل الرقي العقلي يستطيع الوصول إليها من جانب آخر.

ولقد أكدت الفكرة الإسلامية فيما مضى صلاحيتها في بناء مجتمع استطاع أن يؤدي نشاطه المشترك بطريقة بالغة التوفيق.

لقد أخضعت هذه الفكرة الطاقة الحيوية لدى البدوي العربي لنظامها الدقيق، فجعلت منه إنسانًا متحضرًا ومحضِّرًا، والأمثلة كثيرة على أن هذه الفكرة أظهرت فاعليتها الكاملة في إعادة تنظيم وتوجيه الطاقة الحيوية التي أسلمتها شبه الجزيرة

العربية، إلى عصر النبي ﷺ.

فعندما كان النبي مشغولًا في المدينة بالمطالب المادية للدولة الإسلامية الفتية، من أجل مواجهة ضرورات الحرب، التي بدأت بمعركة بدر، كان صحابته يقدمون له عن طيب خاطر جزءًا من أموالهم، ويعقب سعد بن عبادة، على عمله بتلك الكلمة المعبرة «يا رسول الله: خذ من أموالنا ما شئت وما أخذته منها أحب إلينا مما تركت».

وهذا مثال يرينا كيف أن الطاقة الحيوية في صورة غريزة التملك المطبوعة في الإنسان، تتحول إلى طاقة محكومة منظمة، موجهة نحو المهام الاجتماعية.

إن الذي ينقص النهضة العربية الحديثة، العمل بموجب العقيدة الإسلامية، الإسلام وحده هو الذي يمكن أن يعيد المسلمين إلى عالم الحضارة الخلاقة والمبدعة ويدخلهم في حلبتها، ولكن شريطة أن يعتبروا أن هذه العقيدة رسالة هامة وضرورية ولا غنى عنها، ولكن العقيدة لا يمكن أن تحرك الطاقات إلا بقدر تسخيرها- أي العقيدة- لحاجات أبعد وأسمي وأجل من الحياة اليومية، إننا نعيش الآن من أجل تلبية حاجاتنا اليومية من مأكل ومأوى وملبس فحسب، ولهذا لا نرى لعقيدتنا الإسلامية هيمنة على طاقاتنا الاجتماعية، ولهذا فهذه الطاقات معطلة تمامًا، لأننا جعلنا من الإسلام وسيلة للحياة الأخروية، بينما كانت العقيدة في عهد الرسول عليه صلوات الله وأزكى سلامه وسيلة النجاة في الحياة الأخروية.

*** دور المسلم ورسالته:**

إننا لو حاولنا تحديد دور المسلم عامة، ما كان لنا أن نختار سوى ما اختاره الله دورًا في التاريخ، يقول ﷻ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ ﴾ [البقرة:١٤٣].

وبذلك يحدد الله – تعالى – دور المسلم بصورة عامة، وليس لنا أن نختار له دورًا أشرف وأفضل منه، وإنما نلفت النظر إلى خطورة هذا الدور وإلى مقتضياته.

ثم يحاول بن نبي توضيح الكيفية التي يتم من خلالها بيان دور المسلم في الأزمة الحضارية المعاصرة، كشاهد على حركة التاريخ، كما حددها الحق - سبحانه وتعالي - ، والواقع أن الشاهد في أساسه هو الحاضر في عالم الآخرين والصفة الأولي اللازمة لإثبات قيمة أي شهادة هي حضور الشاهد، وعندئذ، إذا كان متعينًا على المسلم أن يقوم بالدور المُلقى على عاتقه في الآية السابقة، فهو مجبر على الحياة في اتصال وثيق بأكبر عدد من الذوات البشرية، ومن ثم يتعين على حضوره، أن ينتشر بأقصى حد ممكن في المكان، لكي تعانق شهادته أقصي كم ممكن من الوقائع، وعلاوة على ذلك، فإن المسلم في هذه الحالة ليس صاحب دور سلبي إذ أن حضوره نفسه يؤثر على الأشياء وعلى أعمال الآخرين. وكم يمكن أن تكون ظروف هذا المجتمع نفسه شديدة الإيلام.

إن منطق مالك في فقه الحضارة، هو ذلك المنطق الذي يحلل الحضارة تحليلًا داخليًا، ويرى أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها وليس العكس، وإنما تتركب من عناصر أربعة: الفكرة الدينية والإنسان والتراب والوقت.

تبرهن المظاهر السلبية للحضارة، على أن تكديس المنتجات هو السبيل لتكوين حضارة، وفي هذا الصدد يمكننا الوقوف على نصوص مالك بصدد هذه الفكرة، قبل التعليق عليها.

ويرى مالك أن هذه الحالة من التمسك بالأشياء في مقابل فقدان العالم الإسلامي لفعالية الفكرة، هذه الحالة هي التي تنطبق على مجتمعاتنا اليوم: «إننا نري المجتمع الإسلامي الراهن يتخذ بالنسبة إلى المادة موقفًا غريبًا، لأنه منحصر التعلق في المرحلة الراهنة من تطوره «بالأشياء» لا «بالأفكار» إنه ينصرف عن المادة الفكرة، ولكنه يهوي في المادية الشيئية. ونحن نستطيع أن نفهم هذا الميل على ضوء السيكولوجية الصبيانية، فالطفل لا يري في العالم: «أفكارًا» ولكنه يري «أشياء»، ومن ثم نصل إلى هذا التقرير المتميز، المتمثل في أن المادة التي كان من نتائجها

العكسية في العالم الإسلامي، مضاعفة «الأشياء».

وعلينا أن نعي أن بناء الحضارة: «إن علينا أن نُكَوِّن حضارة. أي أن نبني لا أن نكدس، فالبناء وحده هو الذي يأتي بالحضارة لا بالتكديس، فتكديس منتجات الحضارة الغربية لا يأتي بالحضارة، والاستحالة هنا اقتصادية واجتماعية. كيف ذلك؟ إن الاستحالة الاقتصادية، تعني أننا إذا أردنا أن نكدس عناصر حضارة لنكون منها حضارة، لأصبحنا أمام أشياء للحضارة لا تعد ولا تُحصى، ولو أننا قَدَّرنا ثمنها فلا نستطيع تسديده خلال ألف سنة، ثم هناك مغالطة منطقية، فالحضارة هي التي تكون منتجاتها وليست المنتجات هي التي تكون الحضارة، إذ من البدهي أن الأساليب هي التي تكون النتائج وليس العكس، فالخطأ منطقي ثم هو تاريخي لأننا لو حاولنا هذه المحاولة، فإننا سنبقى ألف سنة ونحن نكدس ثم لا نخرج بشيء.

فمن الواجب إذًا عندما ندرس وضع بلد مستعمر، ألا نغفل النظر إلى هاتين الفكرتين المتلازمتين: الاستعمار والقابلية للاستعمار.

وهناك نتيجة منطقية وعلمية تفرض نفسها، وهي: أنه لكي نتحرر من «أثر» هو الاستعمار يجب أن نتحرر أولًا من «سببه» وهو القابلية للاستعمار.

فكون المسلم غير حائز على جميع الوسائل التي يريدها لتنمية شخصيته، وتحقيق مواهبه: ذلك هو الاستعمار، وأما ألا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يده من وسائل استخدامًا مؤثرًا، وفي بذل أقصي الجهد ليرفع من مستوى حياته، حتى بالوسائل العارضة، وأما ألا يستخدم وقته في هذه السبيل، فيستسلم- على العكس- لحظة إفقاره وتحويله كمًا مهملًا، يكفل نجاح الفنية الاستعمارية، فتلك هي القابلية للاستعمار.

ولعل خير ما يعيننا على هذا المعني تأمل قوله – تعالى -: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرعد: ١١].

وما فيه من دلالات ومعانٍ تعيننا على فهم واستيعاب مصطلح القابلية للاستعمار كما جاء به ابن نبي. حتى الاستقلال الذي ظن العالم الإسلامي أنه قد حصل عليه في هذا القرن، ظل استقلالًا مفرغًا من محتواه ومعناه، ذلك لأن المسلمين جهلوا ما ترتب عليه من مسئوليات، فإن كان الاستعمار العسكري قد رحل بعصاه فقد بقي الاستعمار غزوًا فكريًا في الصميم، حتى غدا هذا الاستقلال المزعوم، خاويًا (عمليًا) من المضمون، وواقع التخلف الحضاري الذي يحياه العالم الإسلامي، يفوق ضرره وخطره الاستعمار المكشوف ذاته.

إن الحركات الثورية والتقدمية وكل الاتجاهات التغريبية التي انتشرت في العالم الإسلامي، وحاولت اقتفاء النموذج الغربي في النهضة، تراها قد فشلت من خلال هذه المحاولات في تحويل استيراد الأفكار إلى تطبيقات اجتماعية موفقة، وبنيان سياسي يتصف بالوعي والشمول، وبنية اقتصادية قوية وسليمة، تحت مظلة فكرية إسلامية واضحة المعالم، تصدر عنها حضارة الأمة.

وحتى يمكن للشعوب الإسلامية، أن تحقق استقلالها الحقيقي، فينبغي لها أن تبحث عن المناهج والبرامج والوسائل التي تنمي شخصيتها الذاتية، وتقلص من اعتمادها على بقايا الأفكار الأخرى التي لا تخصنا، والإسلام وحده الكفيل بحماية الأمة من الذوبان وتقوية حصونها الثقافية في وجه كافة التحديات، وكل محاولة فكرية لا تضع هذا الفهم في الحسبان، تكون قد تجاهلت المكوّن الحقيقي لشخصية الأمة التاريخية والحضارية حيث تتيه في زحمة البدائل الفكرية، وصراع القوي الاستعمارية، لأنها بحثت عن حل لأزمتها- بعيدًا عن القيم عقيدتها وتراثها الثقافي.

والواقع أن الفكر السياسي الحديث في العالم الإسلامي هو في ذاته عنصر متنافر، فهو اقتباس لا يتفق وحالة ذلك العالم، والمسلمون في هذا الميدان أو في غيره من الميادين لم ينقبوا عن وسائل لنهضتهم، بل اكتفوا بحاجات قلدوا فيها غيرهم، وأشكال جوفاء إلا من الهواء، بينما ليست حاجتنا أن نجمع العناصر لنكون منها، وإنما

أن نوجد بواسطة منهج يقوم على التحليل، العناصر الأساسية التي تسهم في خلق «تركيب» حضاري قائم على الإنسان والتراب والوقت من خلال الفكرة الدينية.

ويذهب بنا مالك من تحليله للممارسة السياسية في العالم الإسلامي، إلى تحديد بعض خصائص المرحلة التي يحياها المسلمون، ومن أهم هذه الخصائص، غياب مبدأ الأخوة الإسلامية، والوحدة بين المسلمين، فيقول: «ولو أننا تتبعنا التطور العام للسياسة الإسلامية، فلن نشعر- بكل أسف- بأنها ترتكز على مبادئ تامة التحديد، أو أصول واضحة، ولن نجد لها غايات واقعية تخضع لنظرية تهديها سبلها. حتى تبلغ هدفها بطريقة علمية، بل لن نعثر في تلك السياسة على المبدأ الذي وضعه لها الباعث الرائد «جمال الدين الأفغاني» وأطلق عليه: «الأخوة الإسلامية» ليكون أساسًا ضروريًا لأية سياسة في البلاد الإسلامية».

بل لقد تعرض هذا المبدأ لمقاومة مختلف النزعات القومية التي ليست في الواقع سوي نزعات حزبية، أي: أنها لا تدل على اهتمام زعمائها بما ينبغي أن ينشأ بينهم من علاقات، بقدر ما يتكالبون على مصالحهم وشهواتهم.

إن كتابات «مالك» حول «الحضارة»، تمثل منهجًا لنقد مظاهر استلاب الشخصية الإسلامية المعاصرة، استلاب الذات في مقابل كل قوى الاختراق الفكري والاستعماري، استلابها أيضًا في معركة الثقافة والوعي، حيث أصبح المسلم المعاصر، وكأنه يمثل وجودًا هامشيًا على خارطة الكيانات الحضارية.

ومن منطلق المواجهة مع الذات يجب أن نؤكد على أنه لن تقوم للمسلم قائمة، إلا إذا انتزع من داخل نفسه القابلية للغزو بكل أشكاله، الفكري منه والاقتصادي، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال إمكانية التغيير الذاتي وبذلك تتم تعبئة كل الطاقات قصد القيام بتغيير كيفي وكمي للوجود الإنساني في شكل حضارة، ذات كيان متميز إبرازًا لهوية الأمة المسلمة وتحقيقًا لشخصيتها الثقافية.

الكتاب السادس

الصراع الفكري في البلاد المستعمرة

الكتاب السادس

الصراع الفكري في البلاد المستعمرة

مالك بن نبي

تحليل وعرض أ.د. سليمان الخطيب

هذا الكتاب يعد أول محاولة لمالك في وضع مؤلفاته باللغة العربية مباشرة، وهو يؤكد على كون هذه المشكلة من الخطورة بمكان في واقعنا الفكري، بالإضافة إلى كونها من المحاولات المبكرة في هذا الميدان.

وبالرغم من خطورة هذا الجانب في التناول الفكري، فهو يؤكد أن القيادة السياسية في البلاد المستعمرة، تتعامل مع معركة الأفكار بمنهجية حيادية وسلبية، إن لم تكن معادية في كثير من الأحيان.

وفي هذا الصدد يتساءل بن نبي عن كيفية بداية الصراع الفكري في البلاد المستعمرة. وهو يعود إلى الوراء في مجرى الوعي الإسلامي، حيث بدأ يستيقظ حوالي سنة ١٩٠٠، وهو يضرب مثالًا من الجزائر، عندما بدأ الستار يرتفع عن شعب لا يزال يخدره النوم الذي سيطر عليه بضعة قرون والاستعمار يدخل المسرح ويحرص على بقاء الشعوب في حالة النوم، حتى يطيب له تحقيق مآربه في ظل هذا الاستلاب الفكري.

ولكن سرعان ما يكتشف أن الفكرة التي أراد إقصاءها بقيت حينًا في ميدان المعركة، لأنها لم تمت ولكنها استقرت في ضمير الشعب.

ويسعى الاستعمار في هذه المرحلة إلى امتصاص القوى الواعية في البلاد المستعمرة بأية طريقة ممكنة حتى لا تتعلق كفكرة متجذرة في ضمير الشعب، وهو هنا يواجه الفكر المقاوم بوسائل ملائمة تستخدم المرونة، ويستعين في سبيل تحقيق

ذلك برسم خارطة نفسية للعالم الإسلامي، هذه الخارطة تجري عليها التعديلات اللازمة في كل يوم، يقوم بها رجال متخصصون مكلفون برصد الأفكار، فهو يرسم خططه الحربية ويعطي توجيهاته العملية على ضوء معرفة دقيقة لنفسية البلاد المستعمرة، معرفة تسوغ له تحديد العمل المناسب لمواجهة هذا الوعي، حسب مختلف مستوياته وطبقاته، وهو هنا يستخدم لغة الفكرة المتجسدة في مستوى الطبقة المثقفة، فيقدم للمثقفين شعارات سياسية تسد منافذ إدراكهم إزاء الفكرة المجردة وفي مستوى آخر نراه يفضل لغة الدين لأنها تسد بصورة محكمة منافذ الوعي إزاء الفكرة في هذا المستوى.

وفي مستوى آخر نراه يستغل جهل الجماهير لينشئ حول الفكرة منطقة فراغ وصمت لعزلها عن المجتمع، وهو هنا يستخدم أحط الوسائل في حلبة الصراع وهو سلاح المال، حيث يكون اتفاقات في البلاد المستعمرة تساعد على توجيه هجمات محكمة في الوقت المناسب على بعض القطاعات من الجهة الفكرية.

ويرى بن نبي أن الغرب سيلجأ إلى سلاح الأفكار، حيث إن قنابل الغرب الذرية أصبحت عاجزة في المستقبل عن حل مشكلاتهم المعلقة.

وفي هذا الإطار يجب علينا أن نفكر كيف نعطي لأفكارنا أقصى ما يمكن من الفعالية، ومن ناحية أخرى أن نعرف ما الوسائل التي يستخدمها الاستعمار لينقص ما يمكن من فاعلية أفكارنا.

طرق التخريب التي يمارسها الاستعمار لتشويه الأفكار:

وفي هذا الصدد فإن ثورة يوليو ١٩٥٢م كانت من أهم الحوادث بالنسبة للصراع الفكري، حيث إنها قضت على عهد فاروق، وأذنت بعهد جديد، وكان لهذا تأثير شرارة كهربائية انطلقت في وعي البلاد العربية والعالم الإسلامي.

ومن خلال هذا المثال يرى بن نبي كيف تدخل التاريخ فكرة معينة تمثل

شخصية جديدة تدخل مسرح الصراع الفكري.

وللاستعمار مراصده المختلفة، حين يسجل هذه الفكرة في الحال ويبلغها في نفس الوقت.

والاستعمار يفرض على المواطن أن لا يدخل المعركة إلا كفدائي لا حيلة له إلا إتباع ما يمليه ضميره عليه، وذلك بعد رصد الأفكار الجديدة في المجتمع وتوجيهها بما يخدم مخططاته وأطماعه.

ويرى بن نبي أنه ليس لأحد أن يختار سوى ما يمليه عليه الاستعمار أو يخرج من الميدان.

الصراع الفكري والسياسة:

لو أننا قمنا بدراسة مقارنة للأشكال السياسية في بلاد مختلفة، أو في بلد واحد في مراحل مختلفة من تطوره، فإننا سوف نجد على العموم، صنفين من السياسة وأن لكل صنف واقعه الخاص.

والسياسة التي تتطور تبعًا لأفكار مجردة، تعانق بالضرورة الضمير الشعبي، ومن ناحية أخرى فإنها تلتزم المبادئ والمقاييس والقواعد التي تتحكم في سيرها، فإنها بذلك تحمل مبدأ التعديل الذاتي الذي يفرض عليها رقابة من نفسها معدلًا بذلك حركتها واتجاهها عند الحاجة.

وقد يحدث أن يتنحى أو ينحى الفرد الذي يجسد هذه السياسة، فيحل محله كائن مركب.

ضرورة الوعي بخطورة الاستعمار:

من أهم من تصدوا للظاهرة الاستعمارية في العالم الإسلامي تحليلًا وفهمًا ووعيًا هو مالك بن نبي، وذلك بحكم معايشته للواقع الاستعماري في الجزائر، بالإضافة إلى حرص بن نبي على رصد تحليل أهم الظواهر التي تحيط به، وليس هناك أهم ولا

أوقع من الظاهرة الاستعمارية.

وهو يرى أن كلمة استعمار هي أخطر سلاح يستخدمه الاستعمار وأحكم فخ ينصبه للجماهير، وما من خائن يدسّه الاستعمار في الجبهة التي تكافح فيها الشعوب المستعمرة، إلا وكلمة «استعمار» هي التي تفتح له أبوابًا مغلقة في عواطف الجماهير.

ومن هنا ندرك ما سيبذله الاستعمار من جهد لعزل الأفكار عن المجال السياسي، حتى إن عمليات الرقابة والتصحيح والنقد الذاتي، والتي من شأنها أن تكشف نواياه وتعطل مشروعاته تصبح غير ممكنة في البلاد المستعمرة.

وفي إطار التشريح النفسي لعقلية المستعمر، يرى بن نبي أن الاستعمار يَحْسِب حسابًا لكل أعماله وأقواله، حتى لا ينفك الاتصال بين مصالح مركب الأفراد، وبين انفعالات الشعب، أي بين شهوات البطون المؤثرة وبين الأوضاع العاطفية الواقعة تحت تأثيرها.

والمحافظة على هذا الاتصال هو الشرط الأساسي في خطة الاستعمار الإستراتيجية التي تقتضي في حالة التطبيق:

أولًا: أن يضرب الاستعمار كل قوة مناهضة، تحت أية راية تجمعت.

ثانيًا: أن يحول في كل الظروف بينها وبين أن تتجمع تحت راية أكثر فعالية.

وهذان الشرطان يحددان خطة الاستعمار في الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، إنه يحول بين الفكر والعمل السياسي، حتى يبقى الأول غير مثمر والثاني أعمى.

الصراع الفكري:

يتساءل بن نبي عن معنى هذه الكلمة في البلاد المستعمرة، وهذه البلاد تجهل على العموم قيمة الفكرة في مصير المجتمعات، كما تجهل دقة الخطط التي ترسم من أجل التحكم في مصير الشعوب المتخلفة عن طريق أفكارها وحول وعي الشعوب

المستعمرة بالصراع الفكري، فيرى مالك أنها لا تعرف المعنى الحقيقي لهذا الصراع، وإنما تسجل تلقائيًا نتائجه السلبية في حياتها.

فالأمر الواضح أن الأشياء تمر علينا دون أن تصل لشعورنا، لأننا نمر على سطح الأشياء دون أن نصل إلى مكنوناتها.

وعن أساليب الاستعمار في الصراع الفكري، يضرب لنا بن نبي مثالًا لذلك، من خلال الكلمة المكتوبة، فحينما تنطلق إشارة الخطر في كتاب صَدَر أو مقالة نُشرت، فإن المكافح الذي أطلقها يجد نفسه منعزلًا، وفي وضع الفدائي رغم إرادته، وهكذا يبدأ كفاحًا فرديًا بمعنى الكلمة لا يجد فيه المقاوم قوة تسانده، ولا قاعدة تمده بالغذاء والسلاح، فالظروف التي جعلت منه «فدائيًا» لم تترك له وسيلة ولا حيلة.

وبعد أن ينجح الاستعمار في هذه الخطوة، فإنه يوجه ضرباته القاسية لكل أفراد أسرة الفدائي أطفالًا ونساء لأن الضربات التي قد يتلقاها طفل أو امرأة أو شيخ عجوز تؤثر في أعصابه وفي معنوياته أكثر من الضربات التي يتلقاها في شخصه.

وفي إطار هذا التحليل لحقيقة الصراع الفكري، يرى بن نبي أن هذا هو الطابع العام للصراع الفكري في البلاد المستعمرة.

غموض الصراع الفكري:

يرى بن نبي أن الغموض يكوّن العنصر الأساسي الذي يميز الصراع الفكري في البلاد المستعمرة والاستعمار يبذل جهوده في إحاطة هذا الصراع بالغموض، وهذا الغموض الذي يريد الاستعمار أن يحيط به الصراع الفكري، لا تبدده الاعتبارات العامة، إن لم تستمد برهانًا من تفاصيل واقعية، أي من صميم تجربة وقعت فعلًا في ظروف معينة، فهذه التجربة، تقضي حينما نريد أن نصوّر خطة الاستعمار في هذا السبيل، أن نلاحظ مبدأين فمبدأ الغموض ومبدأ الفعالية.

فمبدأ الغموض يقضي بأن لا يكشف الاستعمار النقاب عن وجهه في المعركة، إلا إذا وجد فرصة لذلك، فهو دائمًا أو غالبًا يستخدم قناع القابلية للاستعمار.

ومبدأ الفعالية ناتج عن مبدأ الغموض في حيّز التطبيق، إذ إن هدف الاستعمار لا يتعلق في الأساس بذات شخص معين، ولكن بأفكار معينة يريد القضاء عليها، حتى لا تؤدي مفعولها في توجيه الطاقات الاجتماعية في البلاد المستعمرة.

وفي سبيل تحقيق ذلك يفصّل مالك كيف تُؤتي الفعالية ثمارها السلبية، فنرى الاستعمار يعزل المكافح في حلبة الصراع، من جانبين:

أولًا: أن ينفّر من أفكاره الرأي العام في بلاده، بجميع الوسائل الصالحة لذلك.

ثانيًا: أن يُنفَّر هو نفسه من القضية التي يكافح من أجلها بأن يشعره بعبث كفاحه

ومن أساليب الاستعمار في الميدان الفكري، أن الأحداث والظروف حين تكون وحدة كفاح شاملة ضد الاستعمار، نرى الاستعمار يشرع في خلق وحدات كفاح جزئية، حين يحدث الخلاف، والتنافس بين القوى التي تقاومه.

وأكبر لحظات التاريخ هي دومًا اللحظات التي تتكون فيها وحدة كفاح شاملة ضد الطبيعة أو ضد البشر.

وعندما تكون معركة الصراع الفكري على هذه الصورة فإنها تكون في مستوى القداسة، وذلك هو مستواها الإيديولوجي في أوجه. وتهبط من هذا المستوى بمجرد ما تفقد طابع الشمول.

ويستنتج بن نبي من هذا الصراع بين الكلي والجزئي في أشكال المواجهات الفكرية، أن معركة الصراع الفكري تصاب بالتدهور والانحطاط الإيديولوجي بمجرد ما تحتل فيها وحدات كفاح جزئية مكان وحدة الكفاح الشاملة، ومن خلال

هذا الانحدار الروحي، تتبدد القوى المكافحة.

السلاح النفسي في القضاء على جهاد الكاتب:

إن الكاتب الذي يحاول نشر فكرة ما، يصبح وفي إطار الصراع الفكري حيوانًا تُجَرَّب فيه بعض وسائل الصراع الفكري، حيث إنه يمر في الواقع بعملية نفسية موجهة، فهو يطارد ويحاصر ويهدد بالاغتيال، وبالتعذيب، ولا ينتهي الأمر إلى هذا، لأن الاستعمار كان يهدف في الواقع إلى اغتيال أشنع، وإلى تعذيب أفضل، يبقى سرهما في خفايا النفوس المحطمة، وفي أوضاع أدبية ومادية أضر بالكاتب وبأسرته من الشنق أو الإحراق.

ومن أهم نتائج هذا الموقف، أن هذه اللحظة يواجهها المكافح الذي يشعر فيها أن عزله قد تم فعلًا من جميع النواحي، وهنا تتفتح الهاوية تحت قدميه، وإذا بالظلام يحوطه، ويغمر أعماق حياته فلا يرى أمامه طريقًا ولا صلة.

ومهما حاول الطرف الذي يقاوم الاستعمار في الإطار الفكري - مهما حاول إطلاق إشارات الخطر - نكتشف أن تلك الصيحات لن تنبه الرأي العام، لأن منظري الصراع الفكري استطاعوا عزله وإحاطته بصمت عميق.

ردود الفعل النفسية السلبية:

لقد استغل الاستعمار الثقافي الأوضاع النفسية في إقامة مختبرات متخصصة في الكيمياء والسياسة تخصصًا عميقًا، تُعِدُّ تلك الإيحاءات وتشحنها في شعورنا بالطرق المناسبة، ويكفي أن يضع أحد الأخصائيين إصبعه على زر خفي، فتنطلق في شعورنا شحنة من الغضب والثورة، أو من الإجلال والخشوع، حسب ما تكون الشحنة مجرد عوامل نفسية، تسلط على إحساس الجماهير أو نقود تصب في ضمائر بعض القادة.

والشيء الذي يتكفل حصانة دائرة أفكار معينة، هو في الحقيقة، قيمة أخلاقية

تشترط النظافة وتفرضها في كل الظروف، وقيمة فكرية تجعلنا نميز بين الغث والسمين.

فإذا حدث في مجتمع ما أن اختل هذان الشرطان الأساسيان، فإن الأفكار تفقد كل حصانة، كما يفقد من يدخل الصراع تحت رايتها ضد الإيحاءات السلبية التي تنتجها مختبرات السياسة العلمية لمواجهة الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، وفي هذه الحالة تفقد الأفكار كل فعاليتها في مجتمع لم تبق لها فيه سلطة الرقابة، والتصفية والتصحيح أو لم تكتسب فيه بعد هذه الميزات.

ويواصل بن نبي حديثه حول ربط الأفكار بالأخلاق، وبناء على ما سبق يرى أن مجتمعنا أصبح يعاني في قيادته أزمة أخلاقية وفكرية، تجعله بصفة عامة لا يحقق للأفكار شروط حصانتها وفعاليتها فيه، حتى أنها تكون معرضة للدس، إما لضعف أخلاقي يحيط بها وإما لضعف فكري يخذلها.

عدم الوعي بالصراع الفكري:

يؤكد بن نبي على ضعف الوعي بحقيقة الصراع الفكري، ومن ثم بالنتائج المترتبة على فقدان هذا الوعي: إن الصراع الفكري لا زال يغشاه الظلام الذي يغشى الحقائق التي لم تكتسبها، ولم تهضمها تجربتنا، لأنها لم تصل بعد إلى إدراكنا، وفي مثل هذه الظروف، فإن دائرة الأفكار تكون معرضة إلى تحدي الاستعمار ومؤامراته، دون أن تستطيع الرد اللازم عليه.

والأفكار التي يصل إليها التحدي دون أن يمكنها الرد عليه فإنها فقدت تأثيرها بسبب الضعف المتفشي في الجهاز الفكري عندنا اليوم، فكأنما دائرتها أصبحت ملغاة لا تلعب دورًا في الصراع الفكري في البلاد الإسلامية.

وفي هذا الصدد يهتم الاستعمار بالاتجاهات المعادية لنظام الرقابة الذاتية، وكيف يرعاها لأنها تدعم الانحرافات التي يريد دسها عن طريق «أفكار متجسدة» في

سياسة البلاد التي تحاول التخلص منه، وكيف يسعى بكل جهده لتحطيم الأفكار المجردة حتى لا تقوم بدورها المعدل، وهو يبلغ هذه الغاية حين يحرك الميول المتجسمة في الفرد أو «مركب الأفراد» الذي يمثل الكفاح ضد الاستعمار في الصورة التي تكون في نظره شرًا لابد منه لإبقاء الشعب المستعمر في نطاق السياسة العاطفية.

على هامش الكتاب:

لاشك أن الاستعمار يجدد من أدواته ويغير من وسائله في مواجهة طموحات وكفاح الشعوب المستعمرة، وهذه الأدوات وتلك الوسائل تتوقف على درجة وعي الشعوب بحقائق الصراع الفكري.

وكل مناسبة جديدة، تكشف لنا عن وسائل جديدة، وعن خطة مجددة وعن شِبَاك محدثة، كأن الاستعمار لا يريد أن يترك لخصومه أن يدخلوا معركة اليوم، بما تزودوا به لمعركة الأمس، فوسائله تتنوع حسب الظروف - كما بينا - وطبقًا للمناسبات، فهو لا يحافظ إلا على المبادئ الأساسية التي يطبقها في كل مناسبة، وفي أي ظروف.

ويؤكد على هذا المنحى أن الاستعمار يتكيف مع الظروف، حتى إنه يتخذ أحيانًا طرقًا وسبلًا، لا ينتظر أن يتخذها ويتبعها لبعدها، ظاهرًا عن الميدان الذي تدور فيه المعركة، حتى إن الفكر يصبح أحيانًا في حيرة حينما تتجلى له فجأة الحقيقة، وهي أن الاستعمار يفتح دائمًا في الصراع الفكري أبوابًا جديدة، لم نكن نفكر أنه سيأتي منها هجوم، فيأتي الهجوم من تلك الناحية التي لم نعد لها عدتها، ولم نستعد لصد الغارات التي تأتينا منها.

ويجب أن نعترف، بأن الاستعمار فنان بارع في موسيقى الصراع الفكري، فهو يعلم أنه يكفي للتشكيك في فكرة أن يشوه منطوقها اللغوي، أي الكلمة التي تتضمن معناها الحرفي، أو الشعار الذي يؤدي معناها بالطريق الرمزي، فالكلمة

أو الشعار قد يمكن أن يصبح كلاهما مركز إشعاعي حرماني بالنسبة للفكرة التي تعبر عنها تلك أو يشير إليها هذا، كما يكون أحيانًا الكاتب نفسه مركز إشعاع حرماني بالنسبة إلى كتابه، وفي بعض الظروف.

وما النتيجة التي تترتب على خطأ السبل أو الأدوات التي يستخدمها الاستعمار لتحقيق مآربه في اختراق الأفكار وإخضاعها لمصالحه الخاصة؟

يرى بن نبي أن الظروف ليست كلها في يد الاستعمار، فقد يحدث أن تختل بعض الشروط في تنفيذ خططه، وهذا لا يعني طبعًا أن المعركة انتهت وإنما تغيرت ظروفها.

ولكن الشيء الذي لا يتغير هو المقاييس المنطقية والحقائق النفسية التي تطبق في معركة مهما تكن ظروفها الخاصة.

والكائن الحي كائن كما هو، وإن أضيف إليه شيء أو بتر منه شيء، فإنه لا يبقى ذلك الكائن.

ويخلص مالك بن نبي في «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» أن الاستعمار يسعى أولًا أن يجعل من الفرد خائنًا ضد المجتمع الذي يعيش فيه، فإن لم يستطع فإنه يحاول أن يحقق خيانة المجتمع لهذا الفرد على يد بعض الأشرار.

وكل ما يتمناه مالك هو أن تقوم في بلادنا رابطة من المثقفين لكشف هجمات الاستعمار على الجبهة الفكرية حتى لا تبقى الأفكار معرضة لتلك الهجمات دون نجدة ولا مدد.

والمنتظر من هذا المؤلف لمالك بن نبي والفائدة المرجوة منه يمكننا الوصول إلى عدد من الخلاصات:

- يعد هذا الكتاب من أهم ما وضع من مؤلفات في هذا المجال، وهو المجال

الخاص ببيان طبيعة المخططات الاستعمارية في مجال الأفكار في البلاد المستعمرة، حيث يبرز ويؤكد على أن الاستعمار ليس قاصرًا على الأطماع الاقتصادية والجغرافية، وإنما يتجاوز ذلك إلى محاولات فرض الهيمنة عبر عالم الأفكار ومن ثم نشب الصراع الفكري في البلاد المستعمرة بين الاستعمار الذي يسعى إلى الاختراق والاستنزاف، والمستعمر الذي يحاول المقاومة في هذا الميدان.

هذا بالإضافة إلى المؤلفات الأخرى لمالك، والتي وقفت هذه الوقفة التحليلية من عالم الأفكار مثل: «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» و«مشكلة الثقافة» حتى أطلق عليه بعض المثقفين «مهندس الأفكار في العالم الإسلامي المعاصر».

- هذا الصراع الفكري يكشف حقيقة النفسية الاستعمارية، في عدم اقتصارها على سلاح القوة المادية في القضاء على الشعوب المستعمرة، وإنما يستخدم سلاح الأفكار في محاصرة قوى وطاقات هذه الشعوب حتى لا تتمكن من معرفة التحديات ومن ثم يسهل القضاء على مقدراتها عبر هذا الوعي المستلب.

ويؤكد مالك على أن غياب الوعي لدى الشعوب الإسلامية من أهم أسباب الشلل الحضاري في مواجهة الاستعمار، لأن التفوق المادي الغربي في مقابل التردي الذي مُنيت به الشعوب المستعمرة هذا التفوق أفقد هذه الشعوب توازن المعادلة بين مرجعيتها الروحية وعطاء العصر المادي، ولن تتمكن هذه الشعوب من إعادة التوازن إلا في إطار الوعي بالذات، ومن ثم الإقلاع الحضاري من جديد.

- لقد أدرك الغرب أن سلاح الأفكار من أهم الأسلحة التي يمكن من خلالها مقاومة إرادة الشعوب المستعمرة، وقد تم ذلك بعدة وسائل من أهمها تشويه الذات الإسلامية، وعزل الجماهير عن مرجعيتها الإسلامية، وفي الوقت الذي تزامن فيه هذا التشويه مع محاولات الترويج للنمط الثقافي والفكري للاستعمار الغربي، وقد استخدم الاستعمار في سبيل تحقيق ذلك مجموعة من المثقفين الذين صنعهم الغرب

داخل مختبرات الصراع الفكري الذي يديره الغرب في الداخل والخارج.

- وتتعدد الوسائل والأدوات التي يستخدمها الاستعمار الفكري في سبيل إلحاق الشعوب المستعمرة بدورة الغرب التاريخية والثقافية، وسيلة الدين كأداة للاستلاب، وطرحه كأداة للتحذير وعدم الفعالية، ومن ثم يسيطر الفهم السطحي والمشوش لمرجعية الشعوب الإسلامية، حيث يسهل اختراقها والسيطرة على مقدراتها.

- ومن الوسائل الفعالة التي يستخدمها الغزو الفكري الاستعماري، سلاح المال الذي يسيطر من خلاله على عقول وتوجهات النخب المثقفة في العالم الإسلامي، ولعل هذه الوسيلة من أمضى الوسائل التي استطاع من خلالها الغرب خلق هذه النخب وتوجيهها بما يخدم مصالحه ورغباته في الصراع والهيمنة.

- كذلك لم يغفل الاستعمار ضرورة الحيلولة بين الفكر والعمل السياسي حتى يبقى الأول غير مثمر والثاني عديم الرؤية.

- كذلك يستخدم الاستعمار سلاح الغموض الذي يحيط به مخططاته في الصراع، بحيث تظل الوقائع والأحداث بمنأى عن التحليل، ومن ثم يحدث الارتباك الذهني والنفسي، حتى يصل به الأمر إلى مسئولية الشعوب المستعمرة عما ترتكبه من مشكلات.

- استخدام الاستعمار لوسيلة التجزئة بين عناصر الأمر وكذلك الحيلولة دون النظرة الشاملة لقضايا الأمة، ومن ثم يظل يُحدث الخلاف بين القوى التي تواجهه، ويصل بن نبي من خلال هذا الطرح لمبدأ الوحدة الفكرية بين طوائف الشعوب المستعمرة حتى تؤتي دائرة الصراع الفكري نتائجها الفعالة.

ويبرز مالك أهمية الربط بين الفكر والأخلاق، لأن انعدام هذه العلاقة وبترها،

يفقد الأفكار كل حصانة لأنها تفقد سلطة الرقابة والتصفية والتصحيح، ومن ثم تفقد فعاليتها في محيطها الاجتماعي والفكري.

ويستخدم الاستعمار جدلية ماكرة تقوم على خيانة المجتمع للفرد وخيانة الفرد للمجتمع، وبهذه الوسيلة، يتمكن الاستعمار من إصابة هذه العلاقة حتى تنعدم بين عناصر المجتمع، حيث يترتب على ذلك عدم وجود وحدة كفاح فعالة بين نهوض المجتمع كهدف منشود وبين الفرد الذي هو عنصر الفعالية في الحراك التاريخي والحضاري.

*****

الكتاب السابع

مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي

الكتاب السابع

مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي

مالك بن نبي

تحليل وعرض أ.د. سليمان الخطيب

عرض الكتاب: في إطار الحديث عن قيمة الأفكار ودورها كتعبير عن ذاتية الأمة، لابد من التأكيد على أن عالمنا العربي والإسلامي قد اختل فيه عالم الأفكار، فجنح إلى تبديد إمكانياته وثرواته، وعجزت نظراته عن كل تحليل ذاتي، فإذا هو الفكر الناقل في سائر الميادين العلمية، وقد تخلى عن تحقيق صياغة فكرية تؤهله للنهوض من جديد.

ولاشك أن العجز الفكري يترك آثارًا واضحة على مسيرة النشاط الاجتماعي والحضاري، لأن العلاقة بين الفكر والواقع تصبح عديمة الروابط مما ينعكس على انعدام الفعالية في النتائج العملية للواقع والممارسة على مختلف المستويات.

وقد انطلق الفكر العربي الحديث في محاولات متعددة لصياغة مشروعات نهضوية، وقيام جمعيات وحركات وأحزاب على أساس هذا المشروع، وقد طوقت هذه المشروعات وانتهت مؤقتًا إلى الفشل بسبب عوامل خارجية وثغرات داخلية وفقدان القيادة المؤهلة.

وتلا ذلك مرحلة انحسار مازلنا نعيش أهم معالمها، الانخراط في مشاريع وطنية قطرية، غير قادرة على الصمود من جهة وهيمنة إيديولوجيات لا تخدم التطلعات نحو المستقبل، مستفيدة من الفشل الذي آلت إليه معظم التوجهات الفكرية في الواقع العربي المعاصر، مما ساهم في إعاقة النهوض الحضاري الذي شكل حلم النهضة في الواقع الحديث والمعاصر.

وحين ينطلق عالم الأفكار في حركته تأسيسًا على الخارج فإن من نتائج ذلك أن المجتمع من خلال رموزه المثقفة وطبقته المفكرة، يفقد استقلاله الفكري، أي قدرته على فهم نشاطه التاريخي والتحكم به، فالثقافة التابعة نتيجة للشقاق العميق الذي يميزها، ويباعد بين عناصرها المعرفية والاعتقادية، لا يمكن أن تنشئ وعيًا فعالًا ومبدعًا، إنها تعيش في الانفعال وله، وتلهث وراء الحدث دون أن تمسك به، وتخلط بين الجزئي والكلي، دون أن تنجح في تحقيق نظرة شاملة ومتسقة، وتغرق في الثانويات وتخلق المشاكل والإشكاليات التي لا أساس لها في الواقع وتعيش عليها، وفي الإطار الذي يتطور فيه وينمو الوعي المستلب أو بالأحرى الوعي كاستلاب محض، فهو مكبل بإشكاليات لا تجد مصداقيتها إلا بنفي الواقع المحلي وتغييبه عن الذهن، ولذلك تبدو المفاهيم التي يستخدمها عمومية وغير محددة، وأحكامه عشوائية ومتقلبة يتعامل بها من منطلق الرفض والخضوع ويحولها إلى واقع فكري تسيطر عليه الفوضى والتفكك.

وتكمن أهمية الأفكار في النهوض الحضاري من خلال قراءة العلاقة بين الفكر والحراك الاجتماعي، وحول علاقة الوسائل التي يملكها المجتمع بالغايات التي حددها هدفًا له، وهو ما يمكن أن نعثر عليه من خلال تفعيل الأفكار ذات البعد الحضاري وهو بحث في العلاقة المتبادلة بين العناصر الثقافية التي تؤثر في البيئة الحضارية، وفي مدى ملاءمة القيم والأفكار للغايات التي تسعى الحضارة لتأصيلها في محيط الإنسان الاجتماعي وفي علاقات هذه الحضارة بالكيانات الثقافية الأخرى.

والفكرة لكي تكون ذات فعالية يجب أن تعبر عن ذاتية المجتمع وسعيه للنهضة، وأن تكون هي العنصر المهيمن على هوية الساعين إلى هذه النهضة، وفي الوقت ذاته تكون الأداة التي تستطيع من خلالها الأمة مواجهة كافة التحديات، ودفع حركتها في طريق صاعد نحو أكبر قدر من الإنجاز والعمران.

وإذا كان لكل حضارة نمطها وأسلوبها وخيارها، فإن خيار العالم الغربي ذي الأصول الرومانية الوثنية قد جنح بصره إلى ما حوله مما يحيط به، نحو الأشياء.

بينما الحضارة الإسلامية عقيدة التوحيد المتصل بالرسل قبلها، فإن خيارها نحو التطلع الغيبي وما وراء الطبيعة: نحو الأفكار.

ويفرق «مالك بن نبي» بين طريقتين في النظر إلى الفراغ الكوني حين يخلو الإنسان إلى ذاته:

الطريقة الأولى: حين يقف عند حدود الأشياء، فيرغب في امتلاكها، والثانية حين يسيطر عليه عالم الأفكار، فيبحث عن الحقيقة بنظرة المتسائل.

والأولى ثقافة ذات جذور تقنية، ويرى أنها تخص الغرب.

والثانية ذات جذور أخلاقية وغيبية وهي تخص الحضارة الإسلامية.

ويؤكد على ذلك بقوله: «بالإجمال فإن أوربا ركَّبت في مضمون ثقافتها مزيجًا من الأشياء والأشكال من التقنية والجمالية، بينما الشرق الإسلامي ركب في ثقافته مزيجًا من فكريته، الحقيقة والخير. ويرى «مالك» أن العلاقة بين الجانبين الحسي والمادي والتأملي الغيبي، هذه العلاقة هي التي تحكم صور الحضارة العالمية إلى القمة وهبوطها إلى الحضيض.

والفكر الأوربي يجهل قانون التداول بين الأوج والحضيض في مسيرة الحضارة.

وحين يكون الفكر الإسلامي في مرحلة أفوله: كما هو شأنه اليوم فإن المغالاة تدفعه إلى التصوف المبهم والغامض، وعدم الدقة، والتقليد الأعمى، والافتتان بأشياء الغرب ولم يكن هذا مساره الأصلي، ففي الأصل حينما أعطاه القرآن اندفاعه الأولى اتخذ الفكر الإسلامي مداره الأصلي حول فكرة واحدة تكون واحدة حينًا، «حب الخير» وحينًا آخر «كره الشر».

تلك هي رسالة الفكر الإسلامي الذي عبر عنها القرآن الكريم بقوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِۗ﴾ [آل عمران:١١٠].

وبمقدار ما يندمج الفرد في المجتمع الذي باشر في تقسيم العمل، فإن العنصر الفكري يأخذ شيئًا فشيئًا أهميته، وتبدو هذه الأهمية في عمل لابد أن يكون متخصصًا يحترم القواعد، ويراعي الأصول، من أجل اندماجه في العمل الجماعي.

وفي الإطار التربوي يتساءل «بن نبي»: متى يكتشف الطفل العالم الذي يحياه؟ «يرى بن نبي» أن اطراد اندماج الطفل في المجتمع هو بيولوجي ومنطقي في آن ، أن يشتمل على أعمار ثلاثة:

١- العمر الذي يكتشف فيه تلقائيًا عالم الأشياء، وهو يلعب بأصابعه وبمصاصته.

٢- العمر الذي يكتشف فيه تدريجيًا عالم الأشخاص، وهو يتعرف فيه على وجه أمه بادئ الأمر.

٣- العمر الذي يكتشف فيه أخيرًا عالم الأفكار، وهذا الكشف الأخير هو الذي يهمنا أن نتناوله هنا بالتحليل.

والمحصلة أن الطفل عندما يعبر عالم الأفكار يضع قدمه في محيط ثقافي، وأحيانًا في أنظمة إيديولوجية، لها من خصائصها ما يفصل بينها وبين المجتمعات المحايدة أو الخامدة.

الفقر في الأفكار:

يرى «بن نبي» أن المجتمع المتخلف ليس موسومًا حتمًا بنقص في الوسائل المادية (الأشياء) وإنما بافتقاره للأفكار، يتجلى بصفة خاصة في طريقة استخدامه

للوسائل المتوفرة لديه، بقدر متفاوت من الفاعلية، وفي عجزه عن إيجاد غيرها، وعلى الأخص في أسلوبه في طرح مشاكله أو عدم طرحها على الإطلاق، عندما يتخلى عن أي رغبة ولو مترددة بالتصدي لها.

كما يضيف «بن نبي» أن هناك فاقة حقيقية في الأفكار تظهر في المجال السياسي والاقتصادي، على شكل موانع كابحة، تتوافق من وجهة نظر علم الاجتماع مع الخصائص النفسية الاجتماعية التي يتميز بها العالم الإسلامي في الوقت الحاضر.

وبصفة عامة فعلى محور يمثل سائر مراحل التطور يحتل المجتمع التاريخي معاصرًا كان أو تالدًا مرحلة محددة.

والتاريخ يسجل منها ثلاثًا:

١- مرحلة المجتمع قبل التحضر.

٢- مرحلة المجتمع المتحضر.

٣- مرحلة المجتمع بعد التحضر.

ثم يعقب «مالك» على هذه المراحل مطبقًا إياها على وضع العالم الإسلامي، فيرى أن مجتمع ما بعد التحضر ليس مجتمعًا يقف مكانه، بل هو يتقهقر إلى الوراء بعد أن هجر درب حضارته وقطع صلته بها.

ويستشهد «مالك» بقول ابن خلدون حول حالة التقهقر الحضاري بقوله - أي ابن خلدون - «وكأني بالمشرق «الإسلامي» قد نزل به ما قد نزل بالمغرب، ولكن على مقدار ونسبة عمرانه، وكأنما لسان الكون ينادي في العالم بالنوم والخمول، فأجاب».

إن «ابن خلدون» هنا يُدَوِّن بعد قرن من سقوط بغداد، وقبل قرن من سقوط غرناطة هذه النقطة الخاصة بانفصام دورة الحضارة الإسلامية، النقطة التي ابتدأ

منها عصر ما بعد الموحدين أي عصر التخلف الحضاري في العالم الإسلامي.

الحضارة والأفكار:

يحاول «مالك» هنا التأكيد على ضرورة وجود نموذج أصلي لعالم أفكار مجتمع ما، وفي هذا الصدد يرى أن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ. ويبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقًا للنموذج الأصلي لحضارته، إنه يتجذر في محيط ثقافي أصلي يحدد سائر خصائصه التي تميزه عن الثقافات والحضارات الأخرى.

وفي فترة اندماج مجتمع ما في التاريخ يكون للأفكار دور وظيفي لأن الحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهمة معينة.

والفرد يحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابعتين منه، بل ولا تستطيعان ذلك، وإنما تنبعان من المجتمع الذي هو جزء منه.

وعن الوظيفة الفكرية للحضارة؛ يرى «بن نبي» أن إرادة المجتمع وقدرته تضفيان صفة الموضوعية على وظيفة الحضارة - وهي جملة العوامل المعنوية والمادية اللازمة لتنمية الفرد، وهي نفسها تتموضع في شكل سياسة، في صورة تشريع يمثلان إسقاطًا مباشرًا لعالم الأفكار على الصعيد الاجتماعي والأخلاقي. وخير مثال لذلك يرى «بن نبي» أن الفكرة الدافعة للإسلام نقلت شعلات الجمر المضيئة منذ أربعة عشر قرنًا من الجزيرة العربية إلى الأقطار البعيدة موحدة جميع الشعوب الإسلامية في ذلك العمل المنسق الرائع؛ ألا وهو الحضارة الإسلامية التي استمرت حتى سقوط بغداد وسقوط غرناطة.

إن العالم الثقافي الذي ظهر مع القرآن الكريم؛ كان الحدث الوحيد، والعلاقة السببية بين الحدثين: القرآن والحضارة بادية بشكل صارم عبر تلازمهما؛ فالفكرة الإسلامية هي التي طوعت الطاقة الحيوية للمجتمع الجاهلي لضرورات مجتمع

متحضر.

ولا يستطيع المجتمع أن يتابع مسيرته بعقول خاوية، أو محشوة بأفكار ميتة، وضمائر حائرة، وشبكة من الروابط المتهدمة لا تجمعها وحدة فما هو مقياس فعالية الفكرة عند «بن نبي»؟ يرى مالك أن الفكرة الدافعة هي اللحظة التي يكون إسقاطها على نشاطنا، هو بالضبط الصورة الكاملة لنموذجها في عالمها الثقافي الأصلي.

ولكن ما علاقة النشاط الحضاري بعالم الأفكار؟ يتم ذلك من خلال احترام علاقات الأفكار بالمقاييس الثابتة للنشاط وإلا أصبح ذلك النشاط عابثًا أو مستحيلًا.

وتقع تلك العلاقات في ثلاث مراتب:

١- المرتبة الأخلاقية الإيديولوجية السياسية بالنسبة لعالم الأشخاص.

٢- المرتبة المنطقية الفلسفية العلمية بالنسبة لعالم الأفكار.

٣- المرتبة التقنية، الاقتصادية، الاجتماعية، بالنسبة لعالم الأشياء.

ومهما يكن من أمر فإن أي فساد في علاقات الأفكار فيما بينها، لابد أن يولد اضطرابًا في الحياة الاجتماعية وشذوذًا في سلوك الأفراد، خصوصًا عندما تصل القطيعة مع النماذج إلى مداها الأقصى.

والحقيقة - كما يرى بن نبي - أن الأحداث المأساوية التي كانت تدور حول مراكز الاستقطاب الجديدة، وحول النماذج المثالية للعالم الثقافي الجديد لم تكن تعني أصحاب تلك الأحداث فحسب، بل كانت تشمل في توترها جميع أفراد المجتمع.

بعد الحديث عن حجم التغيير - التوتر - الذي أحدثته المرجعية الإسلامية في تكوين الشخصية العربية، حيث انطلقت محققة هذا الكيان الحضاري الذي غيَّر وجه التاريخ، ثم يحاول «بن نبي» إبراز خطورة الأفكار الخارجية وفداحة الفكر المستورد

وفي هذا الصدد يقول: «بن نبي»، عندما نبدأ إحياء عالم الثقافة المحشوّ بالأفكار الميتة، بأفكار قاتلة مستوردة من حضارة أخرى، وهذه الأفكار التي أضحت قاتلة في محيطها، تصبح أكثر فتكًا حينما نستأصلها عن ذلك المحيط، وفي شروط كهذه يقتبس المجتمع الإسلامي أفكاره الحديثة «التقدمية» من الحضارة الغربية.

إن «بن نبي» في هذه الفقرات يطرح قضية فكرية تعد من أخطر وأهم القضايا المثارة على الساحة الفكرية المعاصرة، وإن كانت هذه القضية من القضايا التي تفرض نفسها من خلال الدراسة المقارنة للثقافات والحضارات، ونعني بها آلية انتقال الأفكار بين المجتمعات بين التفاعل والاستلاب، وما هي الشروط الواجب توافرها في إطار التلاقح الثقافي أو ما يسمى بالتأثير والتأثر، وهل يحق لكل مروج لثقافة مغايرة عن بيئته، أن يستلب توجهاته لصالح الوافد الثقافي المغاير؟

والحقيقة التي تفرض نفسها على العقول ذات التوجه التغريبي أن لكل حضارة خصوصيتها وذاتيتها الثقافية والفكرية التي تأبى الانصهار في ثقافة مغايرة، كما أن ما يصلح للمجتمع الأوربي على المستوى الثقافي الفكري، قد لا يصلح للمجتمع الإسلامي، ومن مبادئ الثقافة الإسلامية عدم رفض الآخر، ولكن عبر إمكانية التفاعل، وليس سلبية التبعية في كافة المجالات الحضارية.

وإن كان التقدم الحضاري يبدأ من خلال الأفكار، فإن التحليل الحضاري يبدأ أيضًا من خلالها، وتخلف العالم الإسلامي ليس في فقره، ولكن في تبعيته الحضارية واغتصاب خبراته ليكون في موقع الحاجة الدائمة، وذلك بتدمير الخصوصية الثقافية للذات العربية الإسلامية وإعادة صياغتها ضمن القوالب الغربية.

وفي هذا الصدد يرى مالك أن الذي لم يكن طبيعيًا هو جمود المجتمع الإسلامي وخموله في هذه المرحلة من التطور، وكأنه يريد أن يبقى فيها أبد الدهر، فالمجتمع الإسلامي يدفع اليوم ضريبة خيانته لنماذجه الأساسية فالأفكار ترتد على من يخونها

وتنتقم منه.

الفهم السائد لأزمة العالم الإسلامي:

ينقسم الواقع الفكري العربي إلى فريقين في قراءة أزمة العالم الإسلامي، فالأولون إذ يضعون كل شيء على ظهر الإسلام، يريدون أن ينسوا أن الاستعمار مسئول عن النصيب الأكبر من الفوضى الحالية للمجتمع الإسلامي، والآخرون الذي يحملون الاستعمار كل شيء، يريدون أن يطمسوا (ديماجوجيتهم) التي لا تخفف شيئًا من حدة المشكلة، بل إنها على العكس تزيدها.

الأولون يتناسون الواقع التاريخي بتجاهلهم الدور الذي قام به الإسلام في إحدى أعظم حضارات الإنسانية.

والآخرون يجهلون أو يتجاهلون أن الدول الإسلامية الأكثر تخلفًا هي بالتحديد الدول التي لم تواجه تحدي المستعمر.

والمحصلة معاناة العالم الإسلامي من هذه الازدواجية، فالمجتمع الإسلامي يعاني في الوقت الحاضر بصورة خاصة من هذه الاتجاهات لأن «نهضته» لم يخطط لها، ولم يفكر بها بطريقة تأخذ باعتبارها عوامل التبديد والتعويق.

فمثقفو المجتمع الإسلامي لم ينشئوا في ثقافتهم جهازًا للتحليل والنقد إلا ما كان ذا اتجاه تجميدي يهدف إلى إعلاء قيمة الإسلام.

أما القادة السياسيون فإنهم لم يؤمنوا بضرورة إنشاء مثل هذا الجهاز ليراقبوا مسيرة العمل في بلادهم.

وبذلك أصبح النشاط التاريخي للمجتمع الإسلامي منذ قرن خارج مقاييس الفعالية، وأضحى تنفيذه في ظل فوضى الأفكار.

فعلى الصعيد النفسي والأخلاقي: تغلبت الأشياء على الأفكار فعندما يتمحور

عالم الثقافة حول الأشياء تحتل الأشياء القمة في سلم القيم، وتتحول - خلسة - الأحكام النوعية إلى أحكام كمية دون أن يشعر أصحاب تلك الأحكام بانزلاقهم نحو الشيئية، أي نحو تقويم الأمور بسلم الأشياء.

وعلى الصعيد الاجتماعي: نتصدى للمشكلات في جانبها الكمي، والحلول التي تهمل الجانب النوعي تصاغ بعبارات كمية.

وعلى الصعيد الفكري: هناك أيضًا أعراض مميزة لطغيان الأشياء، فلا يسأل الكاتب الذي أنهى كتابًا؛ أي بحث قد عالج وكيف عالجه، إنه يسأل عن عدد الصفحات، فيقع المؤلف نفسه فريسة للشيئية.

وعلى الصعيد السياسي: نشهد تداخلًا بين طغيان الأشياء وطغيان الأشخاص، ويترتب على طغيان الأشخاص نتائج ضارة على الصعيد الأخلاقي والسياسي خاصة.

الفرق بين الفكرة الأصلية والفكرة الفعالة:

إن الفكرة الأصلية لا تعني فعاليتها الدائمة، وفكرة فعالة ليست بالضرورة صحيحة، والخلط بين هذين الوجهين يؤدي إلى أحكام خاطئة، وتلحق أشد الضرر في تاريخ الأمم حينما يصبح هذا الخلط في أيدي المتخصصين في الصراع الفكري وسيلة لاغتصاب الضمائر.

ويصرح «مالك» لتوضيح هذه الفكرة فيرى أن الأفكار التي صنعت تاريخ العالم؛ حين تبصر النور، فإنها دائمًا فعالة طالما أنها أثارت العواصف وشيدت شيئًا أو هدمته، أو أنها اكتفت بقلب صفحة من صفحات التاريخ الإنساني، وليست هذه الأفكار بالضرورة صحيحة بأكملها فالفكرة تكون صحيحة أو باطلة في المجال العقيدي والمنطق العلمي والاجتماعي.

ومن أمثلة ذلك أن فكرة الدورة الدموية هي فكرة طبيب عربي في القرن الثاني عشر الميلادي هو «ابن النفيس»، لكنها لم تبدأ طريقها العلمي إلا مع الطبيب الإنجليزي «هارفي» بعد أربعة قرون.

وبالمقابل فالتاريخ يزخر بالأفكار التي ولدت باطلة، ليس فيها أصالة، لكنها مع ذلك كان لها فعالية مدوية في أكثر الميادين تنوعًا، فالفكرة إذا كانت فعالة في بعض الظروف فلأنها استطاعت أن تتمتع بخاصية القداسة عند أهل العصر.

وخير مثال على ذلك أن الانتصارات الباهرة التي أرست قواعد السلطة السياسية للإمبراطورية الإسلامية قد نمَّت أيضًا منطق الفعالية، وهي في الوقت ذاته زادت من تعميق مفهوم أصالة الحقيقة الإسلامية في نفوس المسلمين.

وعودة إلى منهج التعامل مع أفكار الغرب، فمن حيث الأصالة والفعالية، فيرى بن نبي أن كثيرًا من المثقفين المسلمين الذين يفتنون بالأشياء الجديدة، وبالتالي يسحرون بمنطق الفعالية ولا يميزون بين حدود توافقها مع مهام مجتمع يريد أن ينهض دون أن يفقد هويته.

ويخلص بن نبي إلى بيان الكيفية التي تبرز فعالية الفكرة الإسلامية، فيرى أن العالم الثقافي هو الحلبة التي ينبغي فيها الانتصار في صراع يفرض منطق الفعالية، فالفكرة الإسلامية لكي تقارع الأفكار الفعالة للمجتمعات المتحركة في القرن العشرين عليها أن تستعيد فعاليتها الخاصة، بأن تأخذ مكانها من جديد وسط الأفكار التي تصنع التاريخ.

الأفكار تأبى الاكتفاء دون التفاعل مع الآخر، فلا يكفي أن نعلن عن قدسية القيم الإسلامية، بل علينا أن نزودها بما يجعلها قادرة على مواجهة تحديات العصر، وليس المقصود أن نقدم تنازلات إلى الدنيوي على حساب المقدس، ولكن أن نحرر هذا الأخير من بعض الغرور الاكتفائي والذي قد يقضي عليه.

ومن أجل أن يثبت العالم الإسلامي بمنطق العصر بأن أفكاره صحيحة، لا توجد غير طريقة واحدة هي قدرته على تأمين الخبز اليومي لكل فرد، والأفكار التي أثبتت فعاليتها في بناء الحضارة الإسلامية منذ ألف عام تبدو اليوم عديمة الفعالية، لقد فقدت التصاقها بالواقع.

ويخلص مالك في مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، أننا لا نستطيع أن نصنع التاريخ بتقليد خطأ الآخرين في سائر الدروب التي طرقوها، بل بأن نفتح دروبًا جديدة.

ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بأفكار أصلية تستجيب لسائر المشكلات على الصعيد الأخلاقي، أو على صعيد الأفكار الفعالة لتجابه مشكلات التطور في مجتمع يعيد بناء نفسه.

ونحن بدورنا نؤكد على أهمية تفعيل الأفكار في واقعنا الإسلامي، لأن فقرنا الفكري من أكثر الأمراض الحضارية التي تحتاج إلى إعادة صياغة، وأن النخب الفكرية والمثقفة عليها أن تولي عالم أفكارها المزيد من العناية والاهتمام، لأن التاريخ أكد ويؤكد دومًا على أن صراع الحضارات والثقافات يعتمد في المقام الأول على الفعالية الفكرية.

*****

الكتاب الثامن

كتاب «فلسفة العلوم بنظرة إسلامية»

الكتاب الثامن

كتاب «فلسفة العلوم بنظرة إسلامية»

مطبعة دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م
تأليف: أ.د. أحمد فؤاد باشا
تحليل وتعليق أ.د. صلاح عبد السميع(*)

ولد أحمد فؤاد باشا بقرية كفر أبو غالى في محافظة الشرقية عام ١٩٤٢م، ثم بعث به أبوه إلى كُتاب القرية في بواكير صباه، فحفظ ما تيسر له من القرآن الذي كتب الله أن يكون له معه فيما بعد شأن عظيم. ثم أتم دراسته الابتدائية في مدرسة القرية مختصرًا من مرحلتها عامًا كاملًا. وفقد الغلام الناشئ أباه وهو في نحو العاشرة من عمره، ولكنه لم ينس أبدًا رغبة أبيه الحكيم في أن يجّد الابن ويتفوق في دراسته حتى يصبح مثل جده لأمه، أحد المتعلمين القلائل في بلدته آنذاك. وفى بلبيس أتم الصبي - بتوفيق من الله - مرحلتي الدراسة الإعدادية (١٩٥٦) والثانوية (١٩٥٩)، ثم التحق بكلية العلوم جامعة القاهرة، وحصل منها على درجة البكالوريوس بمرتبة الشرف عام ١٩٦٣، وكُلِّف معيدًا بقسم الفيزياء بها، ثم حصل على درجة الماجستير (١٩٦٩) في الفيزياء وسافر بعدها إلى موسكو فحاز من جامعتها درجة دكتوراه الفلسفة في الفيزياء عام ١٩٧٤م، وفى أثناء تلك السنوات الخمس كان عليه أيضًا أن يجاز في اللغة الروسية وأن يدرس الفلسفة الماركسية، فأما اللغة الروسية فقد أضيفت إلى عدته في الاطلاع والترجمة، وأما دراسته الناقدة للفلسفات الوضعية المادية فقد أسهمت في تمهيد الطريق لاجتهاده الشخصي في

(*) أستاذ المناهج وطرق التدريس المساعد بكلية التربية، جامعة حلوان.

صوغ نظرته الإسلامية لفلسفة العلم. ولما عاد إلى كلية العلوم بجامعة القاهرة تدرج مرتقيًا المراتب الأكاديمية حتى عُيِّن أستاذًا للفيزياء عام ١٩٨٧، وشغل في الإدارة الجامعية مناصب: وكيل كلية العلوم (١٩٩٦)، ثم عميدًا لها عام (٢٠٠٠)، ثم نائبا لرئيس جامعة القاهرة لشؤون خدمة المجتمع وتنمية البيئة عام (٢٠٠١).

وفى أثناء هذه المسيرة الأكاديمية أُعير د. أحمد فؤاد باشا إلى جامعة صنعاء (١٩٨٠-١٩٨٥) فدافع فيها عن قضية تعريب لغة العلوم بها حتى تبنتها الجامعة، كما أدخل مقررًا جامعيًا عن التراث العلمي للحضارة الإسلامية، ومقررًا آخر بعنوان «فلسفة العلوم بنظرة إسلامية» جاء في أعقاب الدعوة إلى أسلمة العلوم «أو إسلامية المعرفية» التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وألف فيهما كتابيه بنفس العنوان.

وارتياده التأليف في مجالي التراث العلمي الإسلامي بخاصة، وتاريخ العلوم بعامة، إلى جانب فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، في عامي ١٩٨٣، ١٩٧٤، أدى إلى سلسلة من المؤلفات والدراسات، منها:

«العلوم الكونية في التراث الإسلامي» بالعربية والإنجليزية (١٩٩١)،«في فقه العلم والحضارة» (١٩٩٧)، «أساسيات العلوم المعاصرة في التراث الإسلامي، دراسات تأصيلية» (١٩٩٧)، «دراسات إسلامية في الفكر العلمي» (١٩٩٧) وفيه فصل بعنوان «نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية» كما عبر المؤلف في مقدمة هذا الكتاب عن مضمون رسالته وفلسفته بقوله:

«إن العلم لا يزال بحاجة إلى صياغة جديدة لنظرياته العامة، أو فلسفته الشاملة، باعتباره حالة فكرية لها إطارها العقائدي، ورصيدها الحضاري، وهدفها الإنساني، وهذا أمر ضروري لكل من يريد تعاملًا واعيًا وفهمًا حقيقيًا لقضايا الفكر العلمي في حدود أوضاع اجتماعية واقتصادية وثقافية وأخلاقية لا يمكن إغفالها.

وتَضَمَّن هذا الكتاب دراسات منتقاة من بحوث عديدة ألقاها المؤلف في مؤتمرات متخصصة، منها: «فلسفة العلوم بين المثالية والواقعية»، «إشكالية التميز في تاريخ العلم والتقنية»، «نشأة العلم القديم وفلسفته»، «نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية - التي سبقت الإشارة إليها، «نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي»: «تحديد الثوابت والمتغيرات»، «الموضوعية العلمية وذاتية العلماء»، «أبستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي». وتعتبر هذه الدراسات، في حقيقة الأمر، امتدادًا وتعميقا لبعض الرؤى والأفكار التي وردت في كتاب «فلسفة العلوم بنظرة إسلامية»، وأراد المؤلف من هذه الدراسات أن تمثل مدخلًا لتبادل الرأي والحوار البنَّاء حول أسس تكوين العقلية الإسلامية المعاصرة وترشيدها عن طريق بلورة نظرية عامة للعلم والتقنية، في إطار التصور الإسلامي المستمد من القرآن الكريم والسنة المشرفة. وذلك لأن المنهج الإسلامي - بربانيته وعالميته - هو الأقدر على تقديم الحلول الشافية لكل المشكلات التي تؤرق العقل عن الكون ومصير الإنسان، فضلا عن أنه يتسع لكل القيم النبيلة التي جعلت من المعرفة عمومًا غاية سامية لخدمة المجتمع الإنساني بأسره، نظرًا لما لها من علاقة وثيقة بالبحث عن الحقيقة في أعماق النفس، وفى آفاق الوجود.

والجدير بالذكر أن توءم هذا الكتاب الذي نشر في نفس العام (١٩٩٧)، وأراد به المؤلف أن يؤصل للعلوم المعاصرة بعنوان «أساسيات العلوم المعاصرة في التراث الإسلامي» كان ضروريًا لدعم الدعوة إلى «أسلمة العلوم الكونية» بالعودة إلى جذورها في المجتمع الذي كان شاهدًا على ميلادها، والتعرف على طبيعة الظروف التي سمحت للمفاهيم والأفكار الوليدة أن تنمو وتزدهر، وتصبح بعد ذلك فروعًا في شجرة المعرفة، وروافد لا غنى عنها لتغذية الحضارة الإنسانية، وخصص المؤلف في هذا الكتاب فصلا بعنوان «العلوم التقنية» لإظهار إسهامات علماء الحضارة

الإسلامية في تطوير واستحداث تقنيات عديدة أحدثت في حينها ثورة هائلة وتغييرًا جوهريًا في مظاهر الحياة البشرية المختلفة، كما تحدث في هذا الكتاب أيضًا عن «علوم أخرى منسية في تراث المسلمين» وأعزى السبب في هذا النسيان إلى ندرة مصادر هذه العلوم، أو تفرق موضوعاتها في مراجع تراثية شتى يتعذر الحصول على أغلبها، أو صعوبة مصطلحاتها التي تبدو لغير المتخصصين غريبة عما هو شائع في لغة العلوم المعاصرة، أو إلى غياب المنهجية السليمة في التعامل مع التراث العلمي الإسلامي بصورة عامة، أو لكل هذه الأسباب مجتمعة، وربما لأسباب أخرى !.

وعلى طريقة أسلمة التفكير العلمي والفلسفي واصل د. أحمد فؤاد باشا جهوده التنويرية في مجال العلم وفلسفته من خلال عدة مؤلفات شملت كتبا عناوينها: «في فقه العلم والحضارة» (١٩٧٧)، «الإسلام والعولمة» (٢٠٠٠)، «التراث العلمي الإسلامي شيء من الماضي أم زاد للآتي»(٢٠٠٢)، «في التنوير العلمي» (٢٠٠٥)، «محاضرات في تاريخ العلم وفلسفته» (٢٠٠٧)، «مشكلات التلوث وتغيرات المناخ»، «نحو ثقافة بيئية رشيدة» (٢٠٠٨)، «العطاء العلمي للحضارة الإسلامية وأثره في الحضارة الإنسانية» (٢٠٠٨)، وترجم إلى العربية «العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية» لدونالدهيل (٢٠٠٤).

وكذلك قدم في مجال تحقيق التراث العلمي عدة كتب ورسائل منها: «كتاب الجوهرتين العتيقتين» للهمداني، كتاب «تنقيح المناظر لذوى الأبصار والبصائر» لكمال الدين الفارسي، وحرص على تشجيع شباب المحققين بتقديم أعمالهم ومراجعتها، مثال ذلك: «أنباط المياه الخفية» للكرجي، «رسالة في الهيئة» لابن سينا، «شرح مصادرات كتاب إقليدس» لابن الهيثم، «إسهامات الحضارة العربية والإسلامية في علوم الفلك من واقع المخطوطات العلمية بمكتبة الأزهر» (بالعربية والإنجليزية والفرنسية)، وغيرها.

أما الاهتمام الخاص الذي أولاه الدكتور أحمد فؤاد باشا لتعريب العلوم، فقد عبر عنه بوضوح الأستاذ الدكتور عبد الحافظ حلمي محمد في كلمة استقبال مجمع اللغة العربية للعضو الجديد المنتخب في ١٠ يناير ٢٠٠٥ بقوله: «وارتياد مجالي التراث العلمي الإسلامي، وفلسفة العلوم بنظرة إسلامية، لابد أن يكون وثيق الوشائج بالاهتمام بلغة الحضارة الإسلامية، اللغة العربية، ويشاركنا الدكتور أحمد فؤاد باشا إيماننا بأنه لن تكون لنا نهضة حضارية شاملة في هذا العصر - عصر العلم - إلا بتأصيل العلوم في أمتنا، ولن يكون هذا إلا بتعريب لغة العلم بين أبنائها، ولذلك عاود الكتابة مرارًا عن «الأسس المنهجية لتعريب العلوم»، ثم شارك في تأسيس «الجمعية المصرية لتعريب العلوم» ، ورأس الهيئة الاستشارية لدار الفكر العربي لإصدار سلسلة من المراجع الجامعية الأساسية في العلوم الأساسية صدر منها حتى الآن (٢٠٠٥) خمسة وعشرون مرجعًا (قاربت الأربعين مرجعًا حاليًا ٢٠٠٨). شارك هو في تأليف بعضها، ورأس هيئة استشارية أخرى لهذه الدار نفسها لإصدار سلسلة من الكتب للتنوير العلمي. هذا طبعا عدا عدد غير قليل من كتب علمية باللغة العربية انفرد أو شارك في تأليفها أو ترجمتها، وإسهامات متعددة ومتنوعة في موسوعات علمية وأعمال ثقافية عامة» .

ويوضح الدكتور أحمد فؤاد باشا غايته الإصلاحية من التعريب في حفل استقباله عضوًا بمجمع اللغة العربية بقوله: «وجملة القول - إذا ما أردنا الإفادة من دروس الماضي - أن العودة بالعربية لتكون كما كانت، لغة عالمية التأثير، مرهونة بخوض تجربة مماثلة «لتعريب العلوم المعاصرة، باعتباره إحدى ضرورات النهضة العلمية التي تنشدها أمتنا العربية والإسلامية لاستئناف مسيرتها الحضارية» وهو يؤمن بأن «تحقيق هذا الأمر الحيوي لا تعوزه الإمكانات المادية أو البشرية، ولكن تعوزه الإرادة القوية الموحدة على جميع المستويات، مع عدم الاكتراث بآراء البعض

الذين يعتقدون بأن «رطانتهم» بلغة أجنبية تضعهم في مكانة أرقى، أو الذين يسعون إلى عزل لغتنا الجميلة عن ميدان العلم والحياة، بحجة أنها غير قادرة على مجاراة طوفان المصطلحات العلمية والتقنية التي تفرزها حضارة العصر يوما بعد يوم، ومثل هذه الدعوات الانهزامية هي من إفرازات عصور الضعف والتراجع. إن إفقار اللغة الأم من خلال عزلها عن علوم العصر المتجددة يقتلها ويعلي من شأن غيرها.. إن اللغة صورة من حياة أصحابها.. ترقى برقيهم، وتتخلف بتخلفهم.. وأي برامج للإصلاح والتنمية تبقى بتراء ناقصةً ما لم يواكبها عمل جاد على صيانة اللغة ونمائها، ومكافحة حقيقية لكل صور التلوث اللغوي... ولغتنا الشريفة الحنيفة.. لغة القرآن الكريم، صالحة لأن تكون - كما كانت - لغة العالمية، صلاح الإسلام أن يكون دينا للعالمين» .

ويرى الدكتور أحمد فؤاد باشا في حضارة الإسلام نموذجًا رائدًا لتفاعل الثقافات وحوار الحضارات، لأنه النموذج الذي حقق توافق الفكر وانسجامه وتصالحه مع الواقع المعيش، ومن ثم قدم المسلمون حلولًا علمية وإجابات شافية للمشكلات التي واجهتهم على جميع المستويات الفكرية والعلمية «فالعلم والفكر اللذان لا يعمر بهما الكون، ولا تصلح بهما البيئة، ولا ترقى بهما الحياة في جانبيها الروحي والمادي معًا، هما علم وفكر قاصران، وضررهما أكثر من نفعهما. ولعل الواقع المعاصر يؤكد هذه النظرة بعد أن رأينا تخلي الحضارة المعاصرة عن الجانب الروحي وانغماسها في سباق التقدم العلمي والتقني، بمعزل عن القيم الإيمانية الهادية، وتمسكها بالمذاهب النفعية لتحقيق مصالح خاصة على حساب المستضعفين في الأرض» . ويدلل الدكتور أحمد فؤاد باشا في معظم مؤلفاته الفكرية على أن «المجتمع الإسلامي السليم، الذي يتصالح فيه الفكر مع الواقع في ظل المنهج الإسلامي الرشيد، هو القادر على بناء صرح الحضارة المتوازنة وفق تشريعات

حكيمة تنظم الحياة في كل جوانبها ومرافقها... وها نحن نرى في المقابل أن المتقدم الذي يمتاز في عصرنا بصناعة الأفكار، وهو في صناعتها لديه المادة الخام، ولديه الآليات، ولديه السوق المفتوحة لنشر بضاعته من الفكر والحضارة، قد فشل فشلًا ذريعًا في إدارة حضارته إلى الحد الذي أصبحت فيه هذه الحضارة نفسها مصدر تهديد لحياته، قد يفضي إلى فنائه، كما لم تحقق دراساته المستقبلية النجاح المطلوب في تقدير التحديات التي يملي مواجهتها ذلك الفكر المادي ويشترطها لازدهار حضارته المزعومة، وقد تجلى هذا الفشل أثناء وبعد مؤتمري قمة الأرض في «ريو» عام ١٩٩٢م و«جوهانسبرج» عام ٢٠٠٢، وفي استخدام آلته الطائشة لفرض نموذجه على العالم بأسره.

لقد تبنى أحمد فؤاد باشا هذا الاتجاه الفكري التطبيقي لنظرية إسلامية في العلم والتقنية، بعناصرها القائمة على العقيدة والعلم واللغة والرصيد الحضاري والهدف الإنساني والتطلع للمستقبل، وذلك في وقت أصبحت فيه كلمة «الاغتراب» تتردد على كل لسان، ويستعان بها في فهم الخصائص المميزة للعصر الحاضر، وهو يلمس روح هذا الاتجاه وبذوره الكامنة في ضمير عامة المسلمين، ويلمح خطوطه البعيدة أو خيوطه الرقيقة في عدد غير قليل من أدبيات العلماء والمفكرين الإسلاميين.

أسلمة التفكير العلمي والفلسفي عند أحمد فؤاد باشا في كتابه «فلسفة العلوم بنظرة إسلامية» :

ذكر المؤلف في مقدمة هذا الكتاب أنه «محاولة لقراءة جديدة في نظرية المعرفة وفلسفة العلوم بنظرة إسلامية، بعد أن أصبح البحث في هذا المجال ضرورة علمية وتربوية يتطلبها عصر التفجر المعرفي الذي نعيشه، وبعد تعاظم الانشغال بالجري وراء المذاهب الفلسفية المختلفة للمفاضلة بينها واختيار أنسبها للتطبيق بصورة عمياء، وبعد أن ملّ العقل العربي والإسلامي كتابات الحيارى والمترددين من

المثقفين والمفكرين الذين بهرتهم فلسفات وضعية تتنكر للدين بدرجات متفاوتة، وجاءت هذه الكتابات أصداء تردد أصوات القطاعات الكبيرة التي ينقسم إليها عالم الفلسفة اليوم في أوروبا وأمريكا، وبعد أن تجمد البعض في ركن من التاريخ يلوذ به في دراساته دونما اعتبار لفارق العصر وتطاول الزمن.

وانتصر المؤلف لاتجاه مستنير يدعو إلى استيعاب لغة العصر وثقافته بالعلم والدين معًا، إذ لا يمكن العيش على الفكر الوافد كاملًا بدون الاهتمام بمشكلات الواقع المعيش كما صورها الدين الإسلامي وتدخل العلم في دراسة بعض جوانبها.. وأعد هذا الكتاب ليكون في مستوى مقرر دراسي لطلاب الجامعات في مجال الفكر التربوي، إيمانًا منه بأن الإصلاح يبدأ بإعادة نظر شاملة وفورية في جميع المناهج الدراسية لتصحيح ما تتضمنه من مفاهيم وتصورات غير إسلامية، ثم وضع المفاهيم والتصورات الصحيحة في قالب إسلامي يؤكد تلاحم العلم والدين، ويواكب ما يشهده عصرنا الحاضر من صحوة إسلامية حضارية تؤمن بأن منهج الإسلام هو وحده المنقذ من متاهات الاغتراب عن الواقع الحي المشخص.

ويتفق المؤلف في توجهه مع القائلين بأن الثقافة في أمتنا العربية والإسلامية يمكنها أن تقدم ما هو أكثر من مجموع عناصرها المادية والفكرية، إذا ما امتزجت بتعاليم الإسلام الحنيف وقيمه السامية، بحيث يصبح ما يضمره المثقف في نفسه من تلك القيم والتعاليم وأفعاله نحو حياة عصرية تنسجم مع هويته الإسلامية، وتمكنه من المشاركة في الإبداع الحضاري بنصيب يتناسب مع مجد أمته ومكانتها في تاريخ العلم والحضارة.

ولما كانت فلسفة العلوم تعنى عند جمهرة الباحثين تحليل وشرح لغة العلم الموضوعية، فإن المؤلف اقتصر على تناول أكثر جوانب فلسفة العلوم موضوعية وارتباطًا بالعلم، وتحاشى الدخول في مشكلات فنية متخصصة تسهيلًا على القارئ

غير المتخصص في علوم الفلسفة.

في الفصل الأول مهَّد المؤلف للتعريف بمجالات نظرية المعرفة في الفلسفة التقليدية وعلاقتها بالبحث عن الحقيقة، كمدخل لتحديد معايير الثقافة العلمية الإسلامية وتوضيح أهمية أسلمة التفكير العلمي والفلسفي وسمات المعرفة العلمية والباحثين فيها وارتباط العلم بالإيمان.

فبعد أن فنّد خلاف المذاهب الفلسفية حول تصور الحقيقة طرح سؤال التخيير بين أمرين لا ثالث لهما: الانزلاق إلى ضياع المذاهب الفلسفية المتصارعة والغرق في مستنقعها مع الغارقين، أو صياغة فلسفة تخصنا عن وعي وعلى أساس قيمنا وعقيدتنا. وخلص إلى أن التأليف بين العقل والواقع لا يتم إلا بالمنهج الإلهي الذي جاء بالقول الفصل ليقود حركة الحياة بدقة ونظام، وليضبط هذه الحركة بقوانين ثابتة لا تتبدل ولا تتحول، يتخذ منها العقل وسيلة مقنعة للوصول إلى الحقيقة الكبرى، فالثقافة الإسلامية تدعونا إلى تأمل الواقع الكوني والإنساني بالعقل، ومصاحبة هذا الواقع للوقوف على أبعاده التي تهدينا إلى سرّ الكون وروحه والأدلة على ذلك كثيرة في القرآن الكريم، ومن هنا يمكن القول بوجه عام أن الجمع بين الحقيقة والعقيدة أو بين العقل والنقل في الثقافة الإسلامية، لم يكن من قبيل الجمع بين الأضداد، بل كان جمعًا مشروعًا حث عليه الدين الإسلامي الحنيف.

وأول سمات الحقيقة في المعرفة الإسلامية هو أن البحث عنها لا يفصل بين النظرية والتطبيق، فلا يعقل أن تكون الهداية إلى الحقيقة مجرد هداية إلى الفكرة الصائبة وحدها، بل لابد أن تتعدى ذلك فتصبح هداية إلى السلوك القويم أيضًا إذ لا فصل بين النظر والعمل في الثقافة الإسلامية، ولا خير في علم عندها إلا إذا كان مقرونًا بعمل نافع، وممتزجًا بالبحث عن قواعد السلوك السليم من الناحية الأخلاقية.

كذلك يتسم البحث عن الحقيقة في نظرية المعرفة الإسلامية بتحديد مركز

الإنسان من العالم الذي يعيشه، بعد أن كرمه وخلقه في أحسن تقويم وجعله سيدًا في هذا الكون جديرًا بحمل الأمانة والبحث عن الحقيقة في الطبيعة الكونية والإنسانية، لذلك كان التفكير فريضة إسلامية جعلها القرآن أساس الإيمان بالدين والعلم معًا، ومن لا يستنبط من الكون ناموسه الأكبر، وسرّه الأعظم الذي يدل على خالقه الأوحد فهو حقيق بألا يوصف بالعلم أو الفكر. كما يكون الإيمان بدوره أساسًا لفهم حقائق الكون والحياة على أنها من عند الله، فهو مصدر كل الحقائق المعرفية في هذه الحياة.

ويوضح المؤلف أن المعرفة، أي معرفة، تستمد قيمتها من حصيلة مردودها للمجتمع وهذه الحصيلة تتوقف على درجة استيعاب الإنسان لعلوم عصره، وحسن استخدامه لها وفق مقومات ثقافته ومنهج تفكيره، الذي يحدد ما يجوز له فعله بالمعلومات التي جمعها والقوانين العلمية التي توصل إليها.، وهنا تكمن القوة الدافعة للفكر الإنساني بأن يفعل شيئا معينا ويحجم عن فعل شيء آخر، ومن هنا تبرز واضحة جلية أهمية الدعوى إلى الربط بين العلم والتعليم من جهة وتعاليم الإسلام الحنيف وقيمه من ناحية أخرى. ويكون التأصيل الإسلامي للمعرفة والاسترشاد به في تدريس العلوم إكسير الحياة للأمة والممد الدائب لطاقاتها والباعث لأبنائها على المشاركة في حضارة العصر كلها مع الحفاظ على هويته وانتمائه فكريًا وعقائديًا.

وفى الفصل الثاني من الكتاب يوضح المؤلف أن فلسفة العلوم اقتصرت في بادئ الأمر على مناهج البحث العلمي، لكنها تشعبت في عصرنا إلى مباحث عديدة:أبستمولوجية، وأنطولوجية، وسيكولوجية، سوسيولوجية، وميتودولوجية، وتاريخية. وقد فصَّل المؤلف هذه المباحث وغيرها في كتابه الأحدث «دراسات في الفكر العلمي» وفى شرحه للنظريات التفسيرية لتاريخ العلم والتقنية يقول المؤلف

إنه جزء من التاريخ الإنساني العام الذي أسهمت في صنعه جميع الأمم على مر العصور.. إنه تاريخ الفكر الذي منحه الله - تعالى - للإنسان لكي يرتقى بعقله ويدرك أهمية المعرفة في صنع التقدم وفهم حقائق الأشياء. ومن يقرأ تاريخ العلوم يجد أنه وثيق الصلة فالارتباط في تقدمه وتعثره بمراحل الازدهار والانحطاط التي مرت بها حضارة الإنسان عبر آلاف السنين، ويجد أن فلسفته معنية بتتبع نمو المشكلات والمفاهيم العلمية وتطورها، وبما قدمه العلم من نظريات أو حلول لتلك المشكلات في نطاق سياقه الاجتماعي الثقافي الشامل. وإذا كانت كل أمة تسعى إلى تأصيل ثقافتها الذاتية وتعزيز قيمها في نفوس النشء، وتباهى دائما بتاريخها المجيد، فإن من أهم سمات هذا التاريخ هو ما أنجزته أمتنا الإسلامية، خاصة في مجال العلم والتقنية، وإن نظرة سريعة إلى مظاهر الاهتمام العالمي بتاريخ وفلسفته تكشف لنا دون عناء عن غياب تراثنا العلمي والتقني كعلم في تاريخ العلوم وكفلسفة في فلسفة العلوم، فهو تخصص غائب تقريبًا في منظومتنا المعرفية.

أما في الفصل الثالث والأخير من هذا الكتاب فقد جاء تعليميا مبسطًا لتعريف المبتدئين بأنواع المنهج وعناصره، مع التوضيح بنماذج منتقاه لتطور بعض النظريات العلمية (نظريات الضوء - نظريات الحركة - نظريات نشوء الكون) واختتم هذا الفصل بأمثلة عديدة لتقريب بعض المفاهيم والمقاييس المعاصرة إلى الأذهان.

وفي الجملة فإن كتاب «فلسفة العلوم بنظرة إسلامية»، بعنوانه ومحتواه، غير مسبوق في المكتبة العربية، وقد أشارت إليه أدبيات كثيرة.. ولعله لم يجد حظه الكافي بَعْدُ من التدبر والوعي حتى يؤتى ثماره المرجوة، مع جهود المخلصين من الباحثين، في إصلاح مناهج الفكر الإنساني بعامة، والفكر العلمي على وجه الخصوص، ولكنه على أية حال يمثل مع كتاب «دراسات إسلامية في الفكر العلمي» المعالم الرئيسية لفلسفة إسلامية في العلم والتقنية، أو نسق إسلامي ينتظم مختلف علوم

العلم، نستوحي خصائصه العامة مباشرة من خصائص التصور الإسلامي ومقوماته - ونستمد عناصره الرئيسية من واقع مشكلات العلوم الطبيعية والتقنية وتاريخها، ونشكل وحداته البنائية على أساس الثوابت والمتغيرات المعروفة في الأطر الفكرية والعلمية لتلك العلوم، ونتج من خلاله مجالًا أرحب لإعداد القاعدة العلمية السليمة، واستفادة أكبر من السبل التي يسلكها الباحثون أنفسهم.

أهم المراجع:

١- مؤلفات د. أحمد فؤاد باشا.

٢- أحمد فؤاد باشا والمنظور الإسلامي لفلسفة العلم، د. سهام النويهي، مجلة المسلم المعاصر، الكويت، ع (٩٢)، ١٩٩٩م، حوليات كلية البنات جامعة عين شمس، ع (٢١)، القاهرة ١٩٩٨م،

٣- العطاء العلمي والفكري للأستاذ الدكتور أحمد فؤاد باشا - دراسة ببليوجرافية. د. محمد فتحي عبد الهادي، مجلة الفهرست، العدد ٦، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ٢٠٠٤م.

٤- موسوعة حوارات مع أعلام من جامعة القاهرة في مئويتها، الجزء الأول، مطبعة جامعة القاهرة ٢٠٠٨ م.

*****

الكتاب التاسع

نظرية الإسلام الاقتصادية

(الفلسفة والوسائل المعاصرة)

الكتاب التاسع

نظرية الإسلام الاقتصادية (الفلسفة والوسائل المعاصرة)

تأليف أ.د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان

تحليل وعرض أ. د. رفعت السيد العوضي

أولاً: الأهمية التاريخية للكتاب وموقعه في الكتابة عن الاقتصاد الإسلامي:

في عام ١٩٦٩ سَجَّلتُ للحصول علي درجة الماجستير في الاقتصاد من قسم الاقتصاد بكلية التجارة جامعة الأزهر والموضوع الذي اخترته هو نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي مقارنة مع الفكر الاقتصادي الوضعي. كانت هذه أول رسالة علمية عن الاقتصاد الإسلامي في حدود معرفتي والتحفظ الذي قاله كل المتخصصين في الاقتصاد أنه لا توجد كتابات تحت هذا العنوان وهو الاقتصاد الإسلامي، نعم توجد كتابات تحت عنوان الفقه المالي والاقتصادي لاشك أن هذا التحفظ الذي هو بمثابة اعتراض أساسي قد يكون أخطر ما يتعرض له الباحث لأنه يعني أنه لا توجد مراجع لموضوعه، كما أنه لا توجد دراسات سابقة يمكن الاستفادة منها والاسترشاد بها.

بدأت الرحلة التي يبدأها كل باحث وهي الذهاب إلى المكتبات باحثًا ومنقبًا عن مصادر ومراجع لموضوع رسالتي والأمر الطبيعي أن أبدأ بمكتبة كلية التجارة جامعة الأزهر، وقد أنعم الله - سبحانه وتعالي - عليّ بنعمة كبري يتواصل بسببها حمدي لله - سبحانه وتعالي - وشكره إلى أن أغادر هذه الدنيا ذاهبًا للقائه - سبحانه وتعالي - لقد وجدت بهذه المكتبة الكتاب الذي أقدمه الآن وهو بعنوان

نظرية الإسلام الاقتصادية (الفلسفة والوسائل المعاصرة)

والكتاب من تأليف عبد الحميد أحمد أبو سليمان بكالوريوس تجارة (قسم

الماجستير) والناشر دار مصر للطباعة ١٩٦٠. تعاملت مع هذا الكتاب علي أنه رسالة حصل بها مؤلفها علي درجة الماجستير في الاقتصاد ولكن بعد أكثر من ثلاثين عامًا التقيت مع الأستاذ الدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان وعرفت منه أن الكتاب هو بحث أعده وهو طالب في مرحلة الماجستير، وأعده باعتباره عملًا علميًا ليس متعلقًا بدراسته في الماجستير (تخصص المؤلف علوم سياسية).

١- عنوان الكتاب: نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة أناقش هذا العنوان معرفًا به من مداخل أربعة.

المدخل الأول: مصطلح الاقتصاد الإسلامي:

للإسلام تشريعاته المتعلقة بأمور الاقتصاد والمال وهذا ما يُعرف باسم الفقه الاقتصادي والمالي، وكتب الفقهاء عن هذا الموضوع في الكتب الفقهية تحت عنوان باب المعاملات، كما جاءت كتابات عن هذا الفقه تحت عناوين أخري. مصطلح الاقتصاد الإسلامي مصطلح حديث وهذا أمر متفق عليه، أما تاريخ ظهور هذا المصطلح في الكتابة فهو أمر لم يتفق عليه، وهو في رأيي أمر يستحق الاهتمام به. يمكن القول إن العقدين الرابع والخامس من القرن العشرين حملا شيئًا من الاقتراب من هذا المصطلح. ومن أمثلة ذلك عنوان الكتاب الذي كتبه الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله - وهو: الإسلام والأوضاع الاقتصادية. في حدود معرفتي بالاقتصاد الإسلامي فإنه يمكن القول إن كتاب الشيخ أبو المكارم زيدان وعنوانه البناء الاقتصادي في الإسلام هو أول كتاب رأيته يمكن تصنيفه من عنوانه في الاقتصاد الإسلامي. أما الكتاب الذي أقدمه فإنه يمكن القول عنه إنه أول كتاب يحمل صراحة عنوان الاقتصاد الإسلامي... وإذا ثبت هذا الرأي الذي أثبتناه فإن هذا يعتبر أمرًا هامًا في التأريخ للكتابة الحديثة عن الاقتصاد الإسلامي تحت هذا العنوان.

المدخل الثاني: نظرية الإسلام الاقتصادية:

من الخصائص الإيجابية للكتاب الذي أقدمه الدلالة التي يحملها العنوان من حيث النظرية. تَبَيُّن هذه الإيجابية يستلزم الإشارة إلى العناوين التي سبقت ظهور الكتاب الذي أقدمه. يمكن القول أن العناوين السابقة علي الكتاب الذي أقدمه لم تتجاوز مرحلة القول الآتي: الإسلام والأوضاع الاقتصادية. أما الكتاب الذي أقدمه فهو صريح في أن للإسلام نظرية اقتصادية، وقبول مصطلح نظرية يستلزم قبول القول بوجود علم اقتصاد إسلامي.

المدخل الثالث: الفلسفة:

الدراسات المتقدمة في الاقتصاد تميز بين الفلسفة والنظام والعلم، تتضمن الفلسفة المبادئ الأساسية والقيم العليا، وهذه بدورها تحدد شكل النظام، ويجيء العلم ليفسر الواقع الذي ينشأ بناء علي تطبيق هذا النظام، هذه الفروع الثلاثة تمثل المرحلة المتقدمة التي وصلت إليها الدراسات الاقتصادية. الكتاب الذي أقدمه يعتبر باتفاق من الكتب الرائدة التي حملت عنوان الاقتصاد الإسلامي، وهي ريادة تاريخية مُسَلَّم بصحتها. هذا الكتاب بريادته التاريخية جعل عنوانه يحمل صراحة مصطلح الفلسفة. يعني ذلك أن الكتاب وجه الاهتمام منذ هذا التاريخ البعيد (١٩٦٠) إلى ضرورة الاهتمام بفلسفة الاقتصاد الإسلامي. ولبيان ريادة الكتاب في هذا المجال أشير إلى أن ستينات القرن العشرين تركزت الكتابة فيها بصفة رئيسية علي صيغ العقود الإسلامية وكان هذا علي حساب الحديث عن فلسفة الاقتصاد الإسلامي.

المدخل الرابع: الوسائل المعاصرة:

عنوان الكتاب الذي أقدمه هو: نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والصيغ المعاصرة. لا يستهدف المؤلف بالصيغ المعاصرة صيغ العقود الاقتصادية والمالية وذلك مثل المضاربة والمشاركة والمزارعة، وإنما كتب المؤلف عن هذا الموضوع في

الجزء الثاني من مدخل عوامل الإنتاج ودخولها الممثلة في الأجر والربح والعائد علي الأرض. ما كتبه المؤلف عن الوسائل المعاصرة في القسم الثاني من الكتاب يعني أنه يشير إلى ما يمكن اعتباره سياسات اقتصادية متعلقة بالإنتاج وبالتوزيع. والكتاب من هذا الموضوع له ريادته الاقتصادية.

مقدمة الكتاب:

يتكون الكتاب من مقدمة وجزأين، الجزء الأول عن المبادئ والجزء الثاني عن الوسائل. في المقدمة ما يستحق أن يعرض باهتمام وذلك لأهميته في ذاته ولأهميته في الكتابة عن الاقتصاد الإسلامي. أنقل بعض النصوص التي جاءت في المقدمة وأعلق عليها:

النص الأول: ساعدني علي هذا الاستغراق في منهج دراسي غني بالعلوم الحديثة وبالتاريخ العربي والإسلامي، وبعلوم الدين وعلي وجه الخصوص ما كان يتحصل بالعقيدة والتوحيد ص٥

النص الثاني: نزلت إلى القاهرة لأبدأ دراستي الجامعية للسياسة والاقتصاد (ص ٧).

جمع النصين معا يدل علي أن المؤلف جمع بين العلوم الإسلامية والعلوم الحديثة (الاقتصاد والسياسة). في التعليق علي ذلك أقول إنه بعد تجارب متعددة لمفكرين كثيرين في الكتابة عن الاقتصاد الإسلامي وصل الجميع إلى ما يشبه الاتفاق علي أن المؤهل للكتابة في الاقتصاد الإسلامي هو من يجمع الثقافتين، ثقافة العلوم الإسلامية وثقافة العلوم المعاصرة. من الأمور التي أري ضرورة إبرازها في هذا الصدد أن المؤلف بعد سنوات من تأليفه لهذا الكتاب تبني مع بعض المفكرين موضوع التكامل المعرفي. وما ذكره المؤلف في النصين المشار إليهما اعتبره البداية لهذا الموضوع وهو موضوع التكامل المعرفي.

النص الثالث: وهكذا بدأت دراستي في مواجهة حضارة الشرق والغرب، وتفكير ونظرة الشرق والغرب، وحينئذ افتقدت نظرة قومي وفكرهم وتشريع دينهم فيما يعرض علي من دراسة وفكر ص (٧).

المؤلف في هذا النص يعبر عن قضية في الدراسات الجامعية في بلادنا وتتلخص هذه القضية في الاقتصار علي تدريس ما تم التعارف عليه باسم العلوم الحديثة، ولا يُدَرَّس شيء عن العلوم الإسلامية. الذين يتابعون التطور الفكري للمؤلف ومسيرته العلمية يعرفون أنه يتبني نظامًا جامعيًا يتأسس أولًا علي دراسة مقررات في العلوم الإسلامية تشكل عقلية الطالب، وبعد ذلك يبدأ الطالب في دراسة مقررات التخصص. ومما أقوله في هذا الصدد إن هذا الأمر هو خطوة أساسية في إصلاح التعليم الجامعي في بلادنا.

النص الرابع: لقد قالوا في شؤون الاقتصاد بتحريم الربا، ومن ذلك ما يسمي في علم الاقتصاد بالفائدة علي رأس المال، إلا أن تحريم الفائدة ليس أمرا يمكن المساس به دون أن يمس الكيان والفلسفة والنظام الاقتصادي (ص ٧) المؤلف في هذا النص يشير إلى أن كل فلسفة لها نظامها الاقتصادي، وهذا النظام الاقتصادي له أدواته ومن الخطورة دراسة الأداة منفصلة عن الفلسفة والنظام. أُضيفُ في التعليق علي هذا النص الرابع القول الآتي: إن الأدوات في الاقتصاد الإسلامي تُفْهم في إطار فهم كلي لفلسفة الإسلام الاقتصادية ونظامه الاقتصادي ومما يترتب علي ذلك أن أدوات الإسلام الاقتصادية تُفَعَّل في إطار تفعيل لفلسفته الاقتصادية ولنظامه الاقتصادي. **النص الخامس**: إن التجربة الحسية قد أثبتت أن لا رأي لجائع، وأن اجتماع عوامل الإنتاج من الأرض والأدوات في يد أو أيد محدودة له أخطر الأثر وأسوأه، ويكفيه سوءًا أنه يجعل فريقًا من الناس قادرًا علي استعباد إرادة المجتمع وتضليلها وتزييفها، لقد أدركت عامل الاقتصاد في المجتمع... وأهميته كضمان

للتفاعل الحر في المجتمع، وليدعم سلامة عقيدة التوحيد في المجتمع فلا يتخذ الناس بعضهم بعضا أربابا من دون الله (ص٨). بهذا النص في المقدمة يهيئ المؤلف القارئ لما سوف يقوله عن فلسفة الإسلام الاقتصادية ووسائلها ودور ملكية عوامل الإنتاج في هذا الفلسفة.

الجزء الأول: المبادئ:

وضع المؤلف كتابه في جزأين، الجزء الأول عن المبادئ والجزء الثاني عن الوسائل. في الجزء الخاص بالمبادئ ناقش المؤلف مجموعة واسعة من الموضوعات، وفي الصفحات التالية عرض لأهم الآراء التي قال بها المؤلف.

مبادئ العدالة:

النص التالي للمؤلف يبين رأيه في موضوع العدالة:

إن الإنسانية بقدر ما حققت من نجاح في ميادين الإنتاج والرفاهية بقدر ما تعثرت في ميدان التوزيع بما يحقق أهدافها في نمو الإنتاج والعدالة........ ص ١٣ .

المؤلف في هذا النص يحدد موضوع الاقتصاد، الأدبيات الاقتصادية كلها تدور حول أن الاقتصاد له هدفان: الإنتاج والتوزيع. ويحسم المؤلف الأمر في هذه القضية قائلًا: ولن تخرج الإنسانية من محنتها التي يواجهها جيلنا والتي تهدد الأجيال من بعدنا إلا بتحقيق أماني البشرية في العدالة والمساواة والحرية حتى يعود الأمر إلى نصابه........... ص ١٣ . وعن الموقف الإسلامي بالنسبة لهذه القضية يقول المؤلف: إن الإسلام قد جعل من تلك الأماني غاية لنظام محكم مترابط (ص١٣) .

١ـ عوامل الإنتاج:

يقول المؤلف: درج علماء الاقتصاد علي اعتبار عوامل الإنتاج ثلاثة: العمل والأرض ورأس المال (ص ١٥) ولكنه ينتقد هذا التقسيم الثلاثي لعوامل الإنتاج لأنه حسب رأيه يجعل فلسفة الاقتصاد تنظر إلى الإنتاج في حد ذاته وتسخر له

العوامل الثلاثة (ص ١٥). وفي مقابل ذلك يري أن عوامل الإنتاج (في الإسلام) هما عاملان: الأرض ورأس المال (ص ١٦). ويري المؤلف أن هذا التقسيم قائم علي فلسفة تنظر إلى الإنسان فردًا وجماعة علي أنه هو الهدف من عملية الإنتاج (ص١٦). ويكمل المؤلف رأيه في عوامل الإنتاج: ملكية الفرد لعوامل الإنتاج هي وسيلة الكسب والعمل والانتفاع لتدبير الرزق وتحقيق الرفاهية ولا يصح أن يتعارض هذا مع أصل ملكية المجتمع لعوامل الإنتاج وحقوقه عليها (ص ٢٠). ويري المؤلف أن «الملكية العامة لعوامل الإنتاج تعني حق التضامن الاجتماعي (ص٢٢).

٢ـ نظام الميراث في الإسلام:

يري المؤلف أن نظام الوراثة (الميراث) في الإسلام يحافظ علي مبادئ وأصول العدالة في المجتمع وذلك بتحقيق التطور السليم وبالمحافظة علي معني الملكية... ولحفظ توازن توزيع عوامل الإنتاج (ص ٢٨).

٣ـ إعادة توزيع عوامل الإنتاج:

يري المؤلف أنه إذا أصاب توزيع عوامل الإنتاج خلل فإن بقاء عوامل الإنتاج في أيدي البعض وحرمان الآخرين أمر يتنافي والعدالة وأصول الملكية، وهنا يتم التدخل بإعادة التوزيع في شكل يحفظ علي جميع أفراد المجتمع حقوقهم (ص ٣١).

٤ـ عوامل الإنتاج في الإسلام:

في بداية الحديث عن هذا الموضوع يذكر المؤلف أنه عند دراسة التشريع الإسلامي فإن العون الأكبر في هذا السبيل هو هدف التشريع الإسلامي لحياة البشر، وهذا الهدف هو طلب الخير لهم وصلاح حياتهم وضمان التفاعل والإبداع والخير فيهما، فالله لا يأمر إلا بالعدل ولا ينهي إلا عن الفحشاء والمنكر والبغي (ص٣٣-٣٤). بعد هذا التأسيس للموضوع يكتب المؤلف عن رأيه في عوامل

الإنتاج في الإسلام وأنها اثنان: الأرض ورأس المال (ص ٣٥)، ثم يضيف المؤلف إلى أن الأصل في ملكية عوامل الإنتاج في المجتمع إنما ترجع إلى المجتمع (ص ٣٥)، وأن هذه الملكية إنما هي وسيلة للعمل والكسب والانتفاع ولتدبير الرزق وتحقيق الرفاهية (ص ٤١) وأن الملكية العامة لعوامل الإنتاج تعني حق التضامن. استدل المؤلف علي كل ما قاله عن عوامل الإنتاج بآيات كثيرة في القرآن الكريم وبآراء فقهاء (٣٥-٤٥)

الجزء الثاني: الوسائل: الفلسفة الإسلامية وواقع المجتمعات الحديثة:

هذا هو الجزء الثاني في الكتاب الذي أقدمه. وهذا الجزء خصصه المؤلف للوسائل بعد أن كتب في الجزء الأول عن المبادئ. في هذا الجزء كتب المؤلف عن موضوعات يري أنها تدخل في الوسائل.

١ـ النظريات والتطبيق:

تحت هذا العنوان يحدد المؤلف أحد عناصر منهجه قائلًا إذا كنا جادين في أمر أي نظرية اجتماعية فإننا لا نكتفي بسرد مبادئها وأصولها والدفاع عن عدالتها ولكن لابد من إثبات صلاحيتها التنفيذية لتكون عدلا حقيقيًا وتقدما فعالًا، وإذا كانت النظريات الناجحة هي التي تتفق والواقع فإنه (لا يجوز) أن ننكر علي المجتمعات أن تدعو إلى وسائل جديدة ممكنة تدخل في حياتها دوافع أهملت (ص ٦٦).

٢ـ أهداف الأنظمة الحديثة:

تحث هذا العنوان كتب المؤلف عن الاشتراكية والرأسمالية والشيوعية، وقد استبعد الشيوعية لأنها لازالت أمرًا نظريا (ص ٦٧). وانتقد المؤلف الاشتراكية لأن ملكية الدولة لرأس المال وتسخير أفراد المجتمع وفق إرادة الدولة يقضي علي معني وجود المجتمع ويقيد إرادته ويجعل من أفراده عوامل إنتاج وأدوات له (ص ٦٨). وكذلك انتقد المؤلف الرأسمالية لأنها بإطلاقها العنان فإنها أسقطت مراعاة أسس

العدالة في المجتمع، وتسخير المجتمع لخدمة حفنة ممن يدعون السيادة لأنفسهم والعبودية لغيرهم... وفوق ذلك ما تخلقه في المجتمعات من أحقاد وضغائن (ص ٧٠) بعد ذلك يحدد المؤلف ما يسميه النظام الكامل؛ إنه النظام الذي يحفظ علي المجتمع قوي العدالة والمساواة والحرية، وهو النظام الذي يواجه حقيقة تفاوت الناس في المقدرات، وهو النظام الذي يدعم مستويات المعيشة ويرفعها... وهو النظام الذي يحفظ علي الفرد فرديته وينمي فيه ذاتيته في إطار اجتماعي(ص ٧٧-٧٢)

٣- **تطور المجتمع بين الأمس واليوم**:

تحت هذا العنوان ناقش المؤلف تطور المجتمع الإسلامي، وقد كتب عن المراحل التالية:

مجتمع صدر الإسلام في المدينة المنورة: ومما كتبه المؤلف عن هذا المجتمع أنه قد بلغ الأمر أنه لم يعد هناك من أفراد المجتمع من يري أنه أحق بديناره ودرهمه من أخيه المسلم (ص ٧٢). ومن الوسائل الاقتصادية التي ظهرت في هذا المجتمع القرض الحسن (ص٧٣) والمشاركة برأس المال علي الربح والخسارة (ص ٧٣) ومنحة الأرض للزراعة (ص ٧٤).

مجتمع العصر الحديث: كتب المؤلف عن طبيعة المجتمع الحديث: العلمية (ص ٧٨)، وموضوعية استخدام وسائل الإنتاج (ص ٧٨).

ج - وسائل التنفيذ في المجتمع الحديث: كتب المؤلف عن الربح (ص ٧٩)، وعن سوء توزيع عوامل الإنتاج في المجتمع (ص ٧٩)، وعن ضرورية دافع الربح (ص ٨١)، وعن الشركات المساهمة (٨٢)، وعن التخطيط العلمي (ص٨٤)، وعن الضرائب (ص ٨٦). وعن ملكية الدولة لعوامل الإنتاج (ص ٨٧)، وعن البنوك والائتمان (ص ٨٨).

٤- نظام تنفيذ فلسفة الإسلام:

تحت هذا العنوان كتب المؤلف عن أسس تنفيذ فلسفة الإسلام الاقتصادية، وهي «الأجهزة العلمية التنفيذية (ص ٩)، وضمان الدولة لرأس المال (ص ٩٠). في الأجهزة العلمية التنفيذية كتب المؤلف عن الأجهزة الإحصائية (ص ٩٠)، والأجهزة الائتمانية (ص ٩١)، والجهاز الضريبي (ص ٩١)، والأبحاث والمنشورات العلمية والفنية (ص ٩١). وكتب المؤلف عن ضمان الدولة لرأس المال (ص ٩١)، وقد فصَّل القول في هذا الموضوع وناقش الادخار والاستهلاك ووعي الشعب والحكومة وما يتوفر للمجتمع من خبرة فنية

٥- أهم آثار ونتائج النظام الإسلامي:

كتب المؤلف عن آثار النظام الإسلامي علي الدولة (ص ٩٦)، وأنه يعطي الدولة قدرة علي التخطيط والإشراف والتوجيه والتنفيذ بما يحقق رفاهية المجتمع. وكتب المؤلف كذلك عن آثار النظام الإسلامي علي الفرد (ص ٩٧)، هذا النظام يشجع الفرد علي الادخار، كما يوفر للفرد والمجتمع مبادئ العدالة والمساواة والحرية.

الجزء الثالث: التوزيع:

مع أن المؤلف ذكر في المقدمة أن مؤلفه يتكون من جزأين إلا أن الطريقة التي عنون بها موضوع التوزيع تجعله الجزء الثالث في هذا المؤلف، وقد ذكر المؤلف ذلك صراحة (ص ١٠٠) ويحدد المؤلف موضوع هذا الجزء الثالث في تبيين موقف الإسلام من موضوع التبادل ومن موضوع توزيع الدخل القومي (ص ١٠١). وفي هذا الجزء كتب المؤلف عن الموضوعات التالية.

أولا: أهداف تقييم الجهود وتبادلها (ص ١٠٢):

- العدالة. أقصي الجهد. تحسين مستوي المعيشة. الابتكار والإبداع.

ثانيا: القيمة في ظل الأنظمة الحالية للمجتمعات الحديثة (ص١٠٢):

ذكر المؤلف أن بعض المجتمعات تترك أمر تحديد القيم للظروف في حرية لا

تخدم إلا فئات معينة تملك مقادير الأمور في يدها، وفي هذه المجتمعات لا يجني فيها الثمار إلا أولئك الذين يستغلون الظروف الطارئة والعامة ورتب المؤلف علي ذلك نتائج منها القضاء علي روح الابتكار

في مقابل المجتمعات السابقة توجد مجتمعات تملك الدولة فيها رأس المال وتحتكر شراء العمل، وقد وصف المؤلف هذه المجتمعات بأنها تمسخ إرادتها في اختيار ما تحب أن توفر لنفسها من حاجات... وهذا يوقع الظلم بأفراد المجتمع

ثالثا: القيمة في فلسفة الاقتصاد الإسلامي (ص ١٠٤):

تحديد القيمة في هذا المجتمع تنظر إلى الإنسان باعتباره صاحب الإرادة المسخرة لعوامل الإنتاج، والدولة والمجتمع يرعي البيئة الاقتصادية، وتظهر إرادة المجتمع في تحديد كميات السلع وأنواعها وقيمها وتتطور وتنمو وفقا لهذه الإرادة... إن فلسفة القيمة في الإسلام تقيم توازنًا سليمًا وعادلًا في أسمي وأوسع المعاني. وفي هذا السياق كتب المؤلف عن العوامل الضرورية لاستقرار البيئة الاقتصادية وهي (ص ١٠٧):

حق المجتمع في قوي عوامل الإنتاج الطبيعية. حق المجتمع في الظروف العامة. أعمال الابتكار ومكافأتها. المهايا والأجور بحيث تتحقق العدالة ويتوفر الاستقرار في الأجور.

وتحت عنوان خاتمة (ص ١١٦) أعطي المؤلف ما يمكن اعتباره أفكارًا رئيسية يدور عليها بحثه وهي: المسلم لا يجد في دينه رجال دين لهم حق الوصاية الدينية عليه، بل إن كل رجل وكل فرد مسئول عن دينه وعن فهمه.

١- الدولة تعبير عن كيان المجتمع.

٢- المسلم في محاولته البحث عن فلسفة الإسلام الاقتصادية إنما يكمل ذاته

ويهتدي إليها.

٣- فلسفة الإسلام الاقتصادية لا تمثل جزءًا منفصلا عن بقية أجزاء الدين وتوجيهاته.

وقد ختم المؤلف بحثه بكلمة عن الزكاة جاء فيها (ص ١١٩):

١- الزكاة من الناحية الاقتصادية عملية تطهير وتزكية للجانب الاقتصادي.

٢- الزكاة من الناحية الروحية تدفع عن المسلم أي صراع نفسي.

٣- الزكاة من الناحية الاجتماعية تعلم المسلم كيف يحرص علي حقوق إخوانه.

في تقويم الكتاب

تقويم الكتاب من منظور التأريخ للكتابة في الاقتصاد الإسلامي له إيجابياته الكثيرة وتضمن العرض الذي قدمته في الصفحات السابقة شيئا من هذه الإيجابيات، وأحاول تلخيص الإيجابيات التي ذكرت مع ذكر إيجابيات جديدة.

١- الكتاب من الكتب الرائدة في الاقتصاد الإسلامي وهي ريادة عامة، وفي داخل هذه الريادة العامة توجد ريادات متخصصة منها: أشار الكتاب إلى الفلسفة الاقتصادية الإسلامية وإلى النظرية الاقتصادية الإسلامية والى الوسائل الاقتصادية الإسلامية. ويعتبر الكتاب رائدًا في هذه المجالات.

٢- الكتاب له ريادته في تحديد الذين يستطيعون أن يعطوا مساهمة في الاقتصاد الإسلامي، وهم الذين لهم دراساتهم في العلوم الإسلامية والعلوم الاقتصادية الحديثة.

٣- الكتاب له ريادته في ضرورة ربط دراسة أدوات الاقتصاد الإسلامي بالفلسفة الاقتصادية العامة

٤- الكتاب له ريادته في ضرورة ربط العدالة الاقتصادية بالإنتاج.

٥- قدم الإسلام فهما للمجتمع الإسلامي قديمًا وحديثًا وهو فهم يمكن عرضه للمناقشة.

٦- يمكن القول إن الكتاب فتح حوارًا حول كيفية تنفيذ فلسفة الإسلام الاقتصادية.

٧- يمكن القول إن الكتاب يفتح حوارًا له خصوصيته حول التوزيع وأهدافه.

٨- يقدم الكتاب تصورًا لمنظومة اقتصادية تجمع بين دور الدولة ودور الفرد.

مع هذه الإيجابيات للكتاب إلا أن الكتاب عليه ملاحظات من حيث الاستدلال علي بعض الآراء التي جاءت به، وكذلك عليه ملاحظات من حيث التبويب.

*****

الكتاب العاشر

نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة

الكتاب العاشر
نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة

أ.د. راجح عبد الحميد الكردي
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٩٩٢ ط١، ٨٢٥ ص
تحليل وعرض د. حسان عبد الله حسان

(١) الكتاب والكاتب:

هذا الكتاب هو دراسة علمية حصل بها المؤلف على درجة الدكتوراه من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر عام ١٩٧٩ ونشرت بنفس العنوان الأصلي لها «نظرية المعرفة بين القرآن والسنة»، واللافت للنظر هو تلك المدة الزمنية بين مناقشة الرسالة عام ١٩٧٩ وبين طبعتها الأولى عام١٩٩٢. ما يقرب من ثلاثة عشر عامًا على أهمية موضوعها في ميدان «المنهجية الإسلامية» و«نظرية المعرفة» وهى من الموضوعات التي لا نجد فيها كتابات كثيرة من ناحية كما أن كثيرًا من الكتابات الموجودة لا تتسم بالعمق والشمول الذي تتميز به هذه الدراسة، والكاتب من مواليد نابلس بفلسطين عام ١٩٤٧، وعمل أستاذًا بكلية الشريعة بالجامعة الأردنية، ثم عميدًا لكلية الدعوة وأصول الدين ،كما اشترك في تأليف كتب التربية الإسلامية وعضوية لجنة الخطة والمناهج في جامعة آل البيت بالأردن.

والملاحظ أن هذه الدراسة كانت محل اهتمام متفرد من صاحبها ،وإن كان اهتمامه في مرحلة الماجستير متعلقًا بالمجال العام لهذه الدراسة أو يقترب منها وهو ميدان علم الكلام حيث تناول موضوع «الآثار الوجدانية والسلوكية للإيمان بأسماء الله الحسنى في القرآن» ، متتبعًا المعاني المختلفة لهذه الأسماء عند المدارس الفكرية

والكلامية المختلفة منطلقًا من التوحيد كمبدأ أسمى في الإيمان في الإسلام ، وهكذا في باقي إنتاجه الفكري الذي ارتبط بمعالجة مسائل تتعلق بعلم الكلام مثل «مسائل الاعتقاد عند ابن عطية»، «علاقات صفات الله – تعالى – بذاته»، «شعاع من السيرة النبوية في العهد المكي».

ويشير محمود حمدي زقزوق–في تقديمه للكتاب وحول أهمية الدرس الفلسفي القرآني الذي يقدمه– إلى أهمية أن يتوجه العقل المسلم إلى مثل هذه التوجيهات القرآنية. فإذا كان العقل الذي وهبه الله للإنسان بصفة عامة يعد «نموذجًا من نور الله». كما يقول الغزالي، فإن القرآن الكريم بالنسبة للمسلم يمثل نورًا آخر يضاف إلى نور العقل، فهو (نور على نور). وبهذين النورين معًا ينبغي أن يهتدي المسلم في جميع مجالات حياته.

وهنا لا يجوز للعقل الفلسفي المسلم أن يكون عقلًا مقلدًا للآخرين في محاولاته الفلسفية، بل ينبغي أن تتجه جهوده إلى القرآن الكريم في محاولة لاستخراج أصول المعرفة الإنسانية بحقائق هذا الوجود، مؤصلًا لهذه الحقائق على أسس قرآنية متينة. وهذا أمر لا يتعارض إطلاقًا مع العقل الإنساني ولا يحرمه من استخدام حقه المشروع في الدرس والبحث والتمحيص والتدقيق. فالتوجيهات القرآنية تعد مددًا إلهيًا يساعده ويقدم له العون ويسدد خطاه ويحميه من التخبط في دياجير الظلمات.

وهذا العمل الذي ينبغي أن يقوم به العقل الفلسفي المسلم قد أصبح اليوم ضرورة ملحة لإثبات الهوية الإسلامية وتأكيد الشخصية الإسلامية للمجتمع الإسلامي بعد أن ضاعت معالمها وبهت لونها وأوشكت أن تذوب وتنماع في خضم التيارات الفكرية الوافدة من هنا أو هناك.

ويضيف – أيضًا – إن حسم المعرفة الفلسفية من وجهة النظر الإسلامية ضرورة لما تشهده الساحة الإسلامية اليوم لبعض الجهود في سبيل الاتجاه نحو ما

اصطلح على تسميته بإسلامية المعرفة، لأن نظرية المعرفة تعد بمثابة المدخل إلى القضايا المعرفية الأخرى.

(٢) منهجية الكتاب وأقسامه:

اعتمد الكاتب بصورة أساسية على المنهج الوصفي التحليلي الذي يهتم بتحليل ووصف الآراء المختلفة ثم تفسيرها في ضوء مجموعة من المعايير المحددة، كما استخدم المنهج المقارن في تناول آراء الفلاسفة الغربيين،أو الفلاسفة المسلمين، وبين تلك الآراء التي استنبطها من القرآن الكريم- من خلال استخدام منهج تحليل المضمون - وبين الآراء في المذاهب الوضعية لا سيما المذاهب: الواقعية والمثالية.

كما استخدمت - أيضًا - المنهج النقدي والتقويمي فيما يتصل بالتفسيرات المختلفة لعناصر نظرية المعرفة سواء من التيارات والمذاهب الموجودة في الفلسفة الغربية أو آراء المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة والأصوليين المسلمين.

ويوضح الكاتب خطواته المنهجية وطريقته الإجرائية التي اتبعها في الدراسة لاستخلاص نظرية المعرفة في القرآن كما يلي:

- الاطلاع الواسع والعميق في الدراسات الفلسفية: وذلك لأن الموضوع في الأساس ذو طابع فلسفي فهو يبحث في «نظرية» ومن ثم لا يكفى الباحث له القراءات العادية، والثقافة الشرعية فحسب إذ من يريد أن يكتشف أساسًا لنظرية المعرفة في القرآن لابد له من الاطلاع الواسع على خيوط هذه النظرية في الدراسات الفلسفية وتصنيفها وتبويبها. وفي نفس الوقت الاطلاع الواسع على الاتجاهات الإسلامية التي وقفت في وجه الفلسفة من الاتجاهات الكلامية لدى أهل السنة والمعتزلة فضلًا عن الاتجاه المتحفظ من الفكر الفلسفي عرضًا ودفاعًا كما عند ابن تيمية.

-اكتشاف الروح السائدة في المذاهب الفلسفية، قديمها وحديثها، لدى الفلاسفة المسلمين وغيرهم. وتطلب ذلك القراءة الموسوعية لشتى المذاهب

الفلسفية، اليونانية والإسلامية والغربية الحديثة، ومن كتبها الأصلية ما أمكن وذلك بغرض تكوين قاعدة علمية وثقافية للموضوع.

-جمع المادة الفلسفية، بالاستقراء والاستنتاج، من خلال مدرستين هما الواقعية والمثالية مع إبراز المدارس التي تتراوح داخل المذهب نفسه.

-تقييم الآراء والأفكار للفلاسفة المسلمين، لأنها نشأت في المناخ الإسلامي، وتأثر أصحابها بالقرآن في توفيقهم بين الدين والفلسفة.

-البحث في نظرية المعرفة عند المتكلمين الأوائل الذين تمثل أفكارهم دفاعًا عن العقيدة الإسلامية، ومحاولة لصياغة نظرية في المعرفة في أوائل كتبهم، دفاعًا عن قضايا الدين.

-وفيما يتعلق بالنص القرآني: توجه الباحث مباشرة إلى النص القرآني فجمع كل الآيات التي لها علاقة بالعلم والمعرفة، سواء بألفاظها أو معانيها أو من سياقها. وصياغتها بحسب الأسس التنظيمية للنظرية، وتبويبها - أيضًا - على قواعد عامة (جامعًا بين منهج الاستقراء في الجمع والتبويب، ومنهج الاستنتاج في فهم الفكرة من آحاد الآيات والألفاظ).

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة كتب أساسية تتفرع إلى أبواب كما يلي:

الكتاب الأول: المعرفة بين مذاهب الشك واليقين، ويعالج إمكان المعرفة بين القرآن والفلسفة ويقع في ثلاثة أبواب:

الباب الأول: مدخل علمي للدراسة تضمن تعريفًا للعلم والمعرفة لغة واصطلاحًا، والمقصود بـ«نظرية المعرفة» و«نظرية المعرفة في القرآن»-من وجهة نظر الباحث-.

الباب الثاني: إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين، وتناول مذاهب الشك

بأنواعه وحجج الشك وتفنيدها، وركز على الشك المنهجي طريقًا من الشك إلى اليقين، وخصوصًا عند الغزالي وديكارت ثم تناول مذاهب اليقين العقلية والتجريبية.

الباب الثالث: موقف القرآن من إمكان المعرفة: وتناول معالجة لموقف القرآن من مذاهب الشك واليقين، مع تقييم المنهج الشكي طريقًا لليقين، والفرق بينه وبين القرآن في بناء اليقين، وخصائص الحل القرآني لهذه المسألة. كما تناول بصورة تفصيلية الاتجاه الإيقاني في القرآن باعتبار أن صياغة القرآن للحياة على أساس يقيني وليس شكي.

الكتاب الثاني: طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة: أو ربانية المعرفة وموقفها من مذاهب المثالية والواقعية، وهو يعالج طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة من خلال ثلاثة أبواب:

الباب الأول: طبيعة المعرفة بين المثالية والواقعية.

الباب الثاني: طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين وذلك من خلال مدرستين أساسيتين هما: المدرسة الفيضية في الوجود، ونظرية الخلق المباشر،

الباب الثالث: طبيعة المعرفة في القرآن ،وهو كما يذكره المؤلف «بحث تأسيسي يبين طبيعة المعرفة في القرآن، ويركز على علاقة المعرفة بالوجود، وكيف أن الوجود الكوني بما فيه الإنسان العارف، أثر لله - سبحانه وتعالى - ، كما يعالج المبادئ الرئيسية في تفسير الكون بماله من ارتباط وثيق بتفسير المعرفة، ويعالج كذلك بشكل تفصيلي المعرفة في القرآن، من حيث المفهوم والطبيعة، كما يتناول هذا الباب - أيضًا - ازدواجية المعرفة أو ثنائيتها وموقف القرآن منها.

الكتاب الثالث: أصل المعرفة وطرقها وأنواعها، ويعالج طرق المعرفة وأنواعها في خمسة أبواب، الباب الأول: أصل المعرفة ومصدرها البعيد، الباب الثاني: المعرفة

الحسية، الباب الثالث: المعرفة العقلية، الباب الرابع: المعرفة اللدنية، الباب الخامس: المعرفة النبوية عن طريق الوحي.

(٣) دواعي الكتاب ودوافعه:

يشير المؤلف في مقدمة الكتاب إلى ثلاثة عوامل كانت وراء اهتمامه الفكري بإعداد هذه الرسالة العلمية والبحث فيها، أولها: غياب النظرية المعرفية القرآنية في الدرس الفلسفي الجامعي على أسس علمية ومنهجية منظمة وسط وجود مكثف للنظريات الغربية، والعامل الثاني: سيادة التصورات الفلسفية الوضعية التي لم تقدم حلًا ناجعًا لمسألة المعرفة وذلك كما يقول المؤلف: «لأنها - أي هذه التصورات - كانت تبحث عن حقيقة المعرفة بطريق العقل، والعقل نفسه عاجز عن أن يعرف حقيقة نفسه، فكيف يستطيع أن يقدم لنا تفسيرًا لمعرفة كل شيء مخلوق». ومن هنا تبدو الحاجة إلى القرآن الذي يقدم لنا العلم الذي يلزم الإنسان والمعرفة التي تجمع بين الوحي والفطرة. والعامل الثالث: الأزمة الفكرية التي يعيشها الواقع الإسلامي اليوم والمتمثلة في الصراع بين الأصالة والتغريب، وبين القديم والحديث و«هجمات التجهيل من ناحية وهجمات الاستشراق والتغريب من ناحية أخرى» والحل الذي يراه المؤلف لهذه الأزمة هو «الدين» الذي يكون حلًا لكل أزمات الأمة في الاعتقاد والمعرفة والقيم.

يحاول المؤلف -أيضًا- تأسيس بناء لنظرية المعرفة من خلال قراءة وتحليل النص القرآني واستنباط أهم عناصر نظرية المعرفة من خلال مقابلة ومقارنة مع الاتجاهات والآراء الفلسفية الموجودة القديمة منها والحديثة الغربية منها والإسلامية حيث رأى أن الآراء الموجودة في الفلسفة الإسلامية قد اُسْتُلبت وحُمِّلت كثيرًا بآراء الفلسفة اليونانية.

(٤) نظرية المعرفة في القرآن محددات ومنطلقات:

نظرية المعرفة كما يشير إليها المؤلف هي دراسة منهجية منظمة لقضية العلم أو

مسألة المعرفة بدراسة ماهية المعرفة وإمكانها وطبيعتها وطرق الوصول إليها وقيمتها وحدودها. أي بحث في المشكلات الناشئة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، والبحث عن درجة التشابه بين التصور الذهني والواقع الخارجي، ومدى خدمة هذا التصور لنظرية الوجود. وتنقسم أبحاث نظرية المعرفة الرئيسية إلى أربعة مباحث: إمكان المعرفة، مصادر المعرفة، طبيعة المعرفة، قيمة المعرفة وحدودها.

ويحدد المؤلف طبيعة دراسته لنظرية المعرفة في القرآن بأنها «استجلاء للنظرة القرآنية الصافية، ومحاولة الجمع لمادة قرآنية، تتعلق بالعلم والمعرفة من أجل صياغة نظرية للمعرفة في القرآن بجهد بشرى». ويؤكد المؤلف على أن هذه المحاولة منه لا تصادر الموقف النهائي للقرآن وليست الرأي النهائي للوحي وهي لا تعدو أكثر من جهد بشرى توخي البحث والدرس بمنطق علمي ومنهجي وفطري في التعامل مع الوحي.

ويرى أن القرآن يمكن أن نلتمس فيه هذه الغاية -أي الدرس العلمي والمنهجي- وذلك من خلال منطلقات أساسية في التعامل معه هي:

- نتطلق من التصور القرآني، فهو نقطة المنطلق والارتكاز.
- ندخل إليه بلا مقررات سابقة، إنما منه نأخذ مقرراتنا، ولا نحكم عليه بأفكار البشر، وإنما إليه نحاكم أفكارنا.
- ونعتقد إمكانية البناء لنظرية في المعرفة من القرآن.نجعلها محور تفكيرنا وأحكامنا، ومقياس نقدنا للنظريات الفلسفية.
- الاعتقاد بتميز النظرة القرآنية في كل مسألة تتصل بنظرية المعرفة.

كما طرح المؤلف مجموعة من المحددات العامة التي توصل إليها من خلال دراسة استطلاعية عامة وكلية للقرآن الكريم تتعلق بتصوره حول «نظرية المعرفة في

القرآن» ومنها:

-أن القرآن يحتوى على أسس واضحة في طرق المعرفة ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ [السجدة: ٩].

-مصدر هذه المعرفة أو منبعها هو الله – سبحانه – ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق: ١-٥].

– ذكر القرآن طرق المعرفة ووسائلها: من حواس وعقل وقلب وأضاف طريقًا فريدًا ليس في طرق البشر، وهو طريق الوحي والإلهام.

تعرض القرآن لطبيعة المعرفة، وأنها مكتسبة كلها ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: ٧٨].

– بَيَّن مجالات هذه المعرفة: المجال الطبيعي أو عالم الشهادة، ويدرك بالحواس والعقل، وعالم الغيب وطريقه الوحي، والعقل يسلم بوجوده، ويفهم وفق ما سمح الله له من طاقات، وتفاصيله غيب لا نعلمه إلا بإعلام الله لنا عن طريق الوحي.

-أوضح القرآن غاية المعرفة في الوجود الإنساني فجعلها تخدم هدف تعبيد الناس لله اعتقادًا وعبادة، علمًا وعملًا ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦].

-كما جعل المعرفة أساسًا لقيادة البشرية، والقيام بدور الخلافة في الأرض، وحمل أمانة الهداية والانتفاع مما في الكون مما سخره الله للإنسان ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الجاثية: ١٣].

- القرآن - أيضًا - دعوة لتحرير العقل الإنساني، من التقليد والتبعية، القائمة على أسس الوراثة، والتي عزلت العقل عن عمله والقلب عن فقهه. ومن ثم فهو يدعو إلى التأمل والتفكير.

- جمع القرآن بين طرق المعرفة الرئيسية الثلاث معًا: الوحي والعقل، والحس، كما جمع بين مجالي المعرفة وهما مجالا الوجود: الدين والآخرة، أو عالم الشهادة وعالم الغيب في آية واحدة، فقال - سبحانه - : ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۗ وَلَدَارُ ٱلۡأٓخِرَةِ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾ [يوسف:١٠٩].

كما قرر القرآن سببية المعرفة الإنسانية ﴿ فَبَدَأَ بِأَوۡعِيَتِهِمۡ قَبۡلَ وِعَآءِ أَخِيهِ ثُمَّ ٱسۡتَخۡرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِۚ كَذَٰلِكَ كِدۡنَا لِيُوسُفَۖ مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ ﴾ [يوسف:٧٦]. وجعل اليقين معياره في المعرفة، ورد الشك والظن ولا يعتبرهما علمًا صحيحًا ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا ﴾ [النَّجم: ٢٨].

(٥) نقد وتقويم لتفسير المعرفة في الفلسفة الإسلامية:

من أبرز النقد الذي وجهه المؤلف للفلاسفة المسلمين ما يتعلق بتصورهم وتفسيرهم للمعرفة وطبيعتها في ضوء المعيار القرآني، وفى هذا الصدد أشار إلى ما يلي:

١ - أن الفلسفة الإسلامية في تفسيرها لنظرية المعرفة قد اعتمدت نظرية الكون في الفلسفة الإغريقية والتي تقول بأن نظرية الخلق فيضًا أو خلقًا ضروريًا مباشرًا لا في زمن ،لذا فإنها نظرية خارجة عن التصور القرآني، وإن ما ينبني عليها من تفسير للمعرفة كذلك خارج عن هذا التصور. وكما أنه لم تتضح علاقة الخالقية في التصور

الفلسفي في نظرية الكون، كذلك لم تتضح علاقة العلم بالإنسان العارف وعلاقتهما بالله.

٢- إن عقلانية الاتجاه والذي يعتقد أن الفلسفة الإسلامية سواء في مجال الخلق أو المعرفة للعقل أساس الخلق وواهبه وأن العقل أساس المعرفة وواهبها، والعقل معطى الرباط ومعطى المعرفة والعقل - أيضًا - هو الشارع لهذا كله. هذا التصور أخرج العقل عن مفهومه السليم بأنه نعمة من الله وميزة للإنسان على سائر المخلوقات.

٣- إن القول بنظرية العقول في الخلق فيه خروج عن التصور القرآني لطبيعة الألوهية. فالفارابي يضفى على الألوهية صفة تخرجها عن الذاتية ويجعلها مثل سائر العقول. وتحاول هذه الآراء - المتأثرة بالفلسفة اليونانية - أن تتجه عمومًا نحو تجريد الله من الذاتية إلى اعتباره علمًا أو عقلًا محضًا أو فكر الفكرة أو صورة الصور كما يرى أرسطو. وكلها بعيدة عن التصور القرآني لطبيعة «الألوهية».

ومن هنا فقد حاولت الدراسة تقديم مقارنة قرآنية لتفسير المعرفة وطبيعتها وفقًا لرؤية ومنطلقات وحدود قرآنية، تنزع عن الفلسفة الإسلامية هذا التأثر بالفلسفة اليونانية القديمة.

(٦) مفهوم «الخالقية والمخلوقية» وإمكان المعرفة:

ينتقد المؤلف موقف الفلسفة الوضعية فيما يتعلق بإمكان المعرفة والتي تتراوح بين الإثبات والإنكار وذلك من حيث منهجها الفكري الذي تقوم عليه هذه الاتجاهات المثبتة والمنكرة واللذان يدوران حول مركزية «الإنسان» و«الواقع»، وكأن الإنسان هو سيد الموقف، وكأن الواقع هو ميدان الوجود والمعرفة الوحيد. أما النظرة القرآنية فإن أول ما يطل علينا منها هو تميزه في أول قضية يطرحها

فيتحدث عن الوجود والمعرفة ويجعلهما دائرين حول مفهوم «الخالقية والمخلوقية»، خالقية الله ﷻ للإنسان ولكل شيء، ومخلوقية هذا الإنسان لله والذي لابد وأن يقوم بفهم دوره في الحياة على أساسهما. وهذا الدور لا ينتظر منه البحث في إمكان المعرفة وعدم إمكانها، إذ أن كون الإنسان يعلم، قضية بديهية بداهة وجوده، وهي من اليقينية بمكان لا تسمح للشك أو الظن فيها.

ومن ثم يخرج المؤلف من دوائر منهجية «المعرفة» الغربية ذلك التمركز حول «الإنسان» و«الواقع» باعتبارهما معيارين لإمكان المعرفة أو عدمها، ليحل محلهما دائرة «الخالقية والمخلوقية» كمفهوم قرآني أصيل يؤكد على يقينية المعرفة ويقينية الوجود من قبلها. وذلك من القضايا اليقينية بالبداهة التي لا تقبل الشك - مهما كانت طبيعته- أو الظن.

إن مسألة إمكان المعرفة كمشكلة فلسفية لم يحفل القرآن بها، ولم يهتم بها ذلك الاهتمام الفلسفي المجرد، الذي يجعل من الأمور البديهية الواضحة مشكلة تحتاج إلى حل. ذلك لأن بحث الإنسان في هذه المسالة - إمكان المعرفة أو عدمها - مخالف لطبيعة المنهج القرآني الذي هو خطاب من الله تعالى لعباده كي يخرجهم من الظلمات إلى النور، وكي يجعل من الإنسان مركز الكون في العمارة والاستخلاف. كما أنه مخالف لفطرة الإنسان نفسه. لذلك قرن الله في أول ما أنزل على رسوله ﷺ بين بيان حقيقة مخلوقية الإنسان لرب العالمين، وبين طبيعة هذا الإنسان العالمة أو المتعلمة من رب العالمين.

إن الله جعل للمعرفة الإنسانية وجودًا وإمكانًا بخلقه لأدواتها وميادينها، مثل ما يتعلق بإرسال الرسل وهو ما يدل دلالة واضحة على إمكان المعرفة وعدم استحالتها. لأن الإنسان لو لم يكن معدًا لهذه المعرفة، فكيف يرسل الله - تعالى - إليه علمًا يقينيًا وعن طريق بشر يحمل علم الوحي؟ وهذا يدل على أن الإنسان في

استطاعته أن يتعلم ويُعمل عقله وحواسه فيما أمر الله به من نظر، وأن يفهم ما ألزمه به من تكليف. ومن ناحية أخرى يطلب القرآن من الإنسان أن يُعمل ما أوتى من أدوات للمعرفة من سمع وبصر وسائر الحواس، وعقل أو قلب أو فؤاد ويوصيه بالتعقل والتفكر والتذكر، ويذم الذين لا يُعملون ما أُوتوا من أدوات الإدراك والفهم بأنهم كالأنعام بل وأضل سبيلًا.

(٧) منهج التثبت القرآني:

يقارن المؤلف بين منهج التثبت في القرآن وبين الشك المنهجي الذي اعتبر أنه ليس الطريق الوحيد لليقين ويذكر «أن القرآن في عرضه ليقينية المعرفة تشغله هذه القضية وهى أن المطلوب من المعرفة هو التثبت والتأكد من أداة المعرفة قبل التثبت والتأكد من المعرفة نفسها. لأن الله – سبحانه – قد خلق هذا الإنسان وزوده بالعقل والحواس وجعلهما أداتين للمعرفة يشعر بهما الإنسان شعورًا ذاتيًا دون منهج شكي للتثبت والتأكد من أنهما أداتان صالحتان أو مصوغتان صياغة تمكنهما من الاتصال بحقائق الأشياء ونقلهما إلينا. إن القرآن لم يشغل نفسه بالعقل أكثر من أنه جعله مناط التكليف أو شرطًا من شروط الأهلية للخطاب الرباني المتعلق بالعبد، فإذا زال العقل سقط التكليف. كما أنه جهة للتفكر والتذكر والتعقل، والقيام بدوره في توجيه الإنسان إلى ربه.

ويحذر المؤلف من شبهة دخول مناهج الشك إلى الفكر الإسلامي حتى لو كان منهجيًا وتمثلت هذه الخطورة في طريقة تفكير المسلمين ومنهجهم في المعرفة وهو ما أثاره الغزالي متأثرًا بقراءته في الفلسفة اليونانية، وهو ما لم يحدث ممن قبله كالكندي وابن سينا.

(٨) مجال اليقين القرآني:

طبقًا لما تقدمه «نظرية المعرفة في القرآن» فإن اليقين في القرآن ليس مجرد شعور

نفسي، وإنما هو وعى بالفطرة ومرادف للعلم والمعرفة بأوسع معاني هذين اللفظين وهو مضاد للجهل والظن والريب، ومرتبط بطلب الحقيقة وطلب الحقيقة يعتمد على العقل السليم والحكم الصائب من جهة كما يرتبط بمقارنات مع الواقع الكوني والإنساني والأمثلة التاريخية.

والقرآن يجعل للحقائق ثلاثة مستويات، فاليقين المرتبط بالحقائق الحسية يمكن أن نطلق عليه عين اليقين كما في قوله – تعالى –: ﴿ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۞ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴾ [التكاثر: ٦، ٧]. أما اليقين المرتبط بالحقائق العقلية سمى علم اليقين وهو مخاطبة القرآن لتأييد دعوته بالبرهان العقلي، وأما اليقين المرتبط بالحقائق الحدسية فهو المرتبط بعالم الغيب الذي قرره القرآن.

ووفقًا لهذا التقسيم لمجالات اليقين ينقسم – أيضًا – اليقين إلى ثلاثة أقسام: اليقين الموضوعي (المرتبط بالحقائق الحسية)، اليقين الذاتي أو النفسي (المرتبط بالصدق القلبي)، اليقين الحدسي وهو لا يرتبط تحصيله بالطريقة الموضوعية أو النفسية، وإنما مرتبط بحقائق الحدس والإيمان.

(٩) القرآن وتأسيس الاتجاه اليقيني في المعرفة:

يتجه القرآن نحو تأسيس اليقين وجعله كأصل للوجود بما يتلاءم مع الفطرة السليمة، وقد جعل القرآن اليقين مصدرًا أسمى لحياة المؤمن في دنياه وآخرته، إذ جعل المقصد من الآيات المنزلة أن يؤمن الناس بوحدانية الله – تعالى – وسائر صفاته فاليقين هو الغرض من الآيات التي ينزلها ويعرضها.

إن القرآن يؤسس منهجًا للبحث اليقيني إذ يدعو إلى التفكير مثنى وفرادى بعيدًا عن ضوضاء الكثرة والجماهير التي لا تجعل الإنسان يقف مع فطرته، إذ نداء المجموع والشعور بالحرج أمامهم يعكر الصفو، ويجعل الشخص يتعصب لباطله، وهذا المنهج الانفرادي أو الثنائي في البحث ومناقشة الأمور منهج فيه البحث

الواضح عن اليقين.

ويستخلص من القرآن وتحديدًا من قوله – تعالى – : ﴿ ۞ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ [سبأ:٤٦]. قواعد للمنهج اليقيني كما يلي:

قاعدة الإخلاص في حب الحقيقة والبحث عنها واضحة ﴿ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ ﴾.

البعد والتخلص من المصلحة الخاصة، والغرض والهوى الشخصي والشهوات الأرضية أي تحقق «الموضوعية» بمعنى البعد عن العامل الذاتي.

التجرد من العوامل الخارجية والضغوط أيًا كانت هذه العوامل والضغوط من تقليد للآباء أو تقديس للأشخاص العظماء أو إعجاب بالمبادئ والتيارات الفكرية الرائجة والمؤثرات الجماعية.

التعامل الواقعي البسيط مع القضايا، وليس التعامل الخيالي، وذلك بتحديد المصطلحات والمتطلبات ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ﴾.

استعمال منطق العقل أو قوانين الفطرة الصافية البعيدة عن الضجيج والمؤثرات بالتفكير ﴿ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ ﴾.

الاعتماد على مقدمات وشواهد علمية صحيحة صالحة للبرهان والحكم على أساس العلم لا على أساس الجهل أو الظن.

(١٠) طبيعة المعرفة في القرآن

– المعرفة بين المذهب المثالي والواقعي

يقصد بطبيعة المعرفة: تفسير عملية المعرفة وبيان علاقة المعرفة بالوجود، والمعرفة بين الفطرة والاكتساب، ومعايير صدق الحقيقة، وقد تنازع حول هذه الطبيعة تفسيران رئيسان هما: تفسير المذهب المثالي أو العقلي الذي يرى أن الحوادث

الكونية في نفسها لا تكفى لتفهم النظام العام الذي تسير بمقتضاه، بل يجب التسليم بوجود قواعد وقوانين عقلية تسبق كل اختبار حسي، ويرشدنا إليه العقل وحده.

الثاني تفسير المذهب الواقعي أو التجريبي الذي يرى أن التجربة أساس المعرفة فتكفى ظواهر الوجود حسبما ترشدنا الحواس. والوجود هو ما يحكم الحس بوجوده وأن الشيء الواقعي له ذلك الوجود الثابت الذي لا يتأثر بالعلاقة المعرفية مع الغير.

-القرآن ونفى صراع الثنائيات:

نظرية المعرفة القرآنية لا تنفى بالتأكيد النظريات الأخرى ولكنها تنفى ذلك الصراع والتنازع والتحيز المذهبي والذي وقف فيه كلٌ من أصحاب هذه النظريات على موقف النقيض وهنا تبدو الحاجة إلى المنهج الوسط المتلائم مع الفطرة والمنسجم داخليًا (بينه وبين نفسه) وخارجيًا (بينه وبين العالم).

ويؤكد المؤلف هذا المنحى الفكري الذي يرى أن محاولة اعتبار الصراع بين الإلهية والمادية أو بين المفهوم الإلهي والمفهوم المادي مظهرًا من مظاهر التعارض بين المثالية والواقعية خطأ يجب تجنبه، فليس مفهوم العالم إما مثاليًا أو ماديًا، لكنه قد يكون مثاليًا ولا ماديًا في نفس الوقت كما عند باركلي في مثاليته اللامادية. وقد يكون واقعيًا وليس ماديًا كما في المفهوم الواقعي الإلهي أو المفهوم الإسلامي بشكل أخص الذي يقول بواقع خارجي للأشياء والطبيعة ويرجع العالم والواقع والفكر إلى الله - سبحانه وتعالى - .كما أن الله موجود على الحقيقة ومنزه عن أن يكون مادة أو حالًا في مادة.

ترتبط طبيعة المعرفة في القرآن بالنظرة إلى الوجود -لارتباط مبحث المعرفة أصلًا بالوجود -، والوجود في نظر القرآن شقان: وجود عالم الشهادة ووجود عالم الغيب، ولعل أوضح صورة لهذين العالمين هي الصورة التي قدمها القرآن. ومن ثم فإن ذلك ينعكس بدوره على المعرفة من حيث إنها معرفة بهذين العالمين. فعالم

الشهادة وما يجرى فيه من تفصيلات وإجماليات تجريبية يُعرف بالملاحظة بوساطة العقل والحواس ويقوم العقل بالاستنباط مما يلاحظه بالاستقراء والاستنتاج بتقديم معرفة عنه.

أما عالم الغيب وهو وراء هذه الحواس وهذا العقل ومعرفته إجمالًا من حيث المبدأ هو التسليم بوجوده، تدخل في إمكان المعرفة الإنسانية، إذ إن العقل يستطيع من خلال النظر في قوانين عالم الشهادة أن يسلم بعالم الغيب، ولكن تفصيلات هذا العالم ليس في مكنة العقل أن يعرفها إلا عن طريق الوحي.

ومما ترتب على هذه النظرة التحليلية لطبيعة المعرفة في القرآن:

١- عدم حصر المعرفة بطريقة واحدة العقل أو الحواس، بل تتعدد طرق المعرفة ووسائل الحصول عليها.

٢- نسبية المعرفة الإنسانية،بما أن هذه المعرفة الإنسانية تعليم من الله للإنسان فلا يصح أن تدعى هذه المعرفة أنها كاملة أو مطلقة، وذلك لأن طبيعة الإنسان عاجزة وقاصرة عن إيجاد نفسها، فهي محتاجة إلى الله في أصل خلقتها.

٣- طبيعة المعرفة في القرآن معرفة خصائص وليست معرفة كُنه، المعرفة التي يحصل عليها الإنسان ليست معرفة ماهية وكنه، لأن حقيقة الأشياء وكنهها وماهيتها لا يعلمها إلا الله. ومن ثم فتميز منهج البحث الإسلامي أنه اعترف بوجود الأشياء في عالمي الغيب والشهادة، وجعل في إمكان الكينونة العارفة أن تستدل على وجودها. ولكن كنه الأشياء لا يقع في دائرة المعرفة الإنسانية لأنها لا تلزمها.

٤- ومن هنا جاءت دعوة المنهج القرآني إلى البحث في الخصائص وليس البحث في الكنه والماهية هو الموجه الأول للمنهج التجريبي الذي سلكه علماء المسلمين، وكان منهجًا له تطبيقاته وآثاره في الحضارة الإسلامية مميزًا لها عن

الحضارات الأخرى.

٥- ازدواجية مجال المعرفة، وذلك بازدواجية مجال الوجود عالم الغيب وعالم الشهادة.

(١١) موقف المعرفة القرآنية من نظرية الحد الأرسطية

انطلاقًا من أن نظرية المعرفة في القرآن تبحث في الخصائص لا الماهية والكنه وقفت نظرية المعرفة في التصور القرآني في وجه نظرية الحد الأرسطية التي تدعى أنها تعرف المحدود بالكنه أو الماهية أو الحقيقة. وكان على رأس الرافضين لها من المتكلمين والأصوليين المسلمين ابن تيمية الذي هاجم نظرية الحد الأرسطي وعاب على من تبنى من فلاسفة المسلمين هذه النظرية.

(١٢) أصل المعرفة أو منبعها البعيد

تؤكد الدراسة على أن أصل المعرفة ومنبعها في الفلسفات الوضعية إما يكون عن طريق العقل أو طريق الحواس، بينما يتميز القرآن الكريم على المذاهب الفلسفية في إشارته إلى أصل المعرفة ومنبعها البعيد، منذ أن خلق الله آدم عليه السلام - أول إنسان - وإذا كانت في الإشارة إلى خلق آدم وتعليمه لفتة إلى التأسيس الرباني للمعرفة الإنسانية بصفة أنه إنسان، فإن فيها لفتة أخرى وهى أن أول إنسان أعطى حسًا وعقلًا أو كينونة معرفية إنسانية شاملة، من أجل تحصيل المعرفة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنها لفتت النظر إلى أن المعرفة النبوية ليست مستهجنة كطريق للمعرفة، بل إن أول إنسان خُلق كان نبيًا وهو آدم.

كذلك فإن المعرفة الإنسانية في نظر القرآن، تتميز بأنها معرفة محكومة بطريق الوحي، تتجاوب مع الكينونة الإنسانية العارفة، تثبته طريقًا للمعرفة أولًا، وتسلم له بأصول التصور والاعتقاد والتشريع والغاية ثانيًا، وتفهم مراده ثالثًا، وتعمل في الكون بهديه وتوجيهه ولخدمة غرض الإيمان رابعًا. فالمعرفة الإنسانية في نظر القرآن إذن طريق لإثبات وجود الله والإقرار بنبوة الأنبياء. وطريق فهم المعرفة التي جاء

بها النبي ﷺ من عند الله – تعالى – .

(١٣) توصيات لدرس نظرية المعرفة في القرآن

قدمت الدراسة عدة توصيات لدرس نظرية المعرفة في القرآن منها:

توجيه الدراسات العقدية والفلسفية في الأقسام الجامعية المتخصصة، نحو القرآن الكريم.

تعويد الطلاب في الكليات على ممارسة فهم النصوص القرآنية، وتوجيهاتها، في كل ما يدرس لهم من مباحث كلامية وفلسفية وذلك من أجل تحقيق ثلاثة أهداف ضرورية:

أولاها: إنشاء عقيدة صافية، وبناء تصور سليم لدى الطلبة، إذ إنهم لا يسعفون بمثل هذا في مراحل حياتهم الدراسية والأسرية.

وثانيها: تزويد الدارسين بمعيار سليم، وميزان دقيق، يحكمون به على ما يواجههم من فكر، وما يطرح عليهم من فلسفات.

وثالثها: تقديم نظرية معرفية أصيلة من القرآن الكريم تكون النظرية التأسيسية لأسلمة المعارف.

*****

فهرس المحتويات

المحتويات

المحور الثالث: قضايا فلسفية:

م	اسم الكتاب	المؤلف	تحليل وعرض	الصفحة
٨-	مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي	مالك بن نبي	أ.د. سليمان الخطيب	١٤٧
٩-	فلسفة العلوم بنظرة إسلامية	أ. د. أحمد فؤاد باشا	أ.د. صلاح عبد السميع	١٦١
١٠-	نظرية الإسلام الاقتصادية، الفلسفة والوسائل	أ.د. عبد الحميد أبو سليمان	أ.د. رفعت العوضي	١٧٥
١١-	نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة	أ.د. راجح عبد الحميد الكردي	د. حسان عبد الله	١٩١

*****

محور
قضايا فلسفية

هذا الكتاب

هل يمكن أن يؤثر كتابًا ما في فكر أمة أو مسيرتها ؟ بالتأكيد نعم ، فقد أسست هذه الأمة الإسلامية وعرفت بين الأمم من خلال كتابها الذي أنزل على نبيها ﷺ وهو القرآن الكريم .

والكتاب الذي بين أيدينا يعرض أهم الكتب التي أثرت في تاريخ الأمة إيجابًا وسلبًا عبر قرنين من الزمان (١٩ ، ٢٠) .

وهذا الكتاب يقدم رؤية تحليلية نقدية لمجموعة من الكتب المختارة (٩٩) وفق معايير التأثير في فقه الأمة سلبًا وإيجابًا ويتضمن مجالات مختلفة منها :

(محور الفقه والقانون والثقافة الإسلامية ، محور قضايا فكرية ، محور قضايا فلسفية ، محور قضايا سياسية ، محور قضايا اجتماعية ، محور ثقافة تاريخية ، محور الأدب) .

وقد تم التعريف بالكتاب والكاتب بصورة شاملة في شتى تلك المجالات.

آملين أن يقم المشروع للقراء وللباحثين رؤية موضوعية في الطرح والتحليل والمعالجة .

*****

9 789773 115791
دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر .القاهرة-المنصورة
ت : ٠٠٢٠١٠٠٩٧٠٧٤٩٥ & ٠٠٢٠١٠٦١٣٠٢٥٥٢
E-mail :daralkalema_pdp@hotmail.com
daralkalema.com
دار الكلمة للنشر و التوزيع
الدار المغربية